Rar. 1473

Rar 1473

Kant

Philos. Noviss. 2359.

R

Critik
der
reinen Vernunft

von
Immanuel Kant
Profeſſor in Königsberg.

Riga,
verlegts Johann Friedrich Hartknoch
1781.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

Sr. Excellenz,

dem Königl. Staatsminiſter

Freiherrn von Zedlitz.

Gnädiger Herr.

Den Wachsthum der Wiſſenſchaften an ſeinem Theile befördern, heißt, an Ew. Excellenz eigenem Intereſſe arbeiten; denn dieſes iſt mit ienen, nicht blos durch den erhabenen Poſten eines Beſchützers, ſondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigſt verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewiſſermaſſen in meinem Vermögen iſt, meine Dankbarkeit vor das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Excellenz mich

beeh-

beehren, als könte ich zu dieſer Abſicht etwas beitragen.

Wen das ſpeculative Leben vergnügt, dem iſt, unter mäſſigen Wünſchen, der Beifall eines aufgeklärten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutze groß, obzwar entfernt iſt, und daher von gemeinen Augen gänzlich verkant wird.

Einem Solchen und Deſſen gnädigem Augenmerke widme ich nun dieſe Schrift und, Seinem Schutze, alle übri-

ge Angelegenheit meiner literäriſchen Beſtimmung und bin mit der tiefſten Verehrung

Ew. Excellenz

Königsberg
den 29ſten Merz
1781.

unterthäniggehorſamſter
Diener
Immanuel Kant.

Vorrede.

Die menſchliche Vernunft hat das beſondere Schickſal in einer Gattung ihrer Erkentniſſe: daß ſie durch Fragen beläſtigt wird, die ſie nicht abweiſen kan; denn ſie ſind ihr durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, die ſie aber auch nicht beantworten kan, denn ſie überſteigen alles Vermögen der menſchlichen Vernunft.

In dieſe Verlegenheit geräth ſie ohne ihre Schuld. Sie fängt von Grundſätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch dieſe hinreichend bewährt iſt. Mit dieſen ſteigt ſie (wie es auch ihre Natur mit ſich bringt) immer höher, zu entferneteren Bedingungen. Da

ſie aber gewahr wird, daß auf dieſe Art ihr Geſchäfte iederzeit unvollendet bleiben müſſe, weil die Fragen niemals aufhören, ſo ſieht ſie ſich genöthigt, zu Grundſätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überſchreiten und gleichwol ſo unverdächtig ſcheinen, daß auch die gemeine Menſchenvernunft damit im Einverſtändniſſe ſtehet. Dadurch aber ſtürzt ſie ſich in Dunkelheit und Widerſprüche, aus welchen ſie zwar abnehmen kan, daß irgendwo verborgene Irrthümer zum Grunde liegen müſſen, die ſie aber nicht entdecken kan, weil die Grundſätze, deren ſie ſich bedient, da ſie über die Gränze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probierſtein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieſer endloſen Streitigkeiten heißt nun Metaphyſik.

Es war eine Zeit, in welcher ſie die Königin aller Wiſſenſchaften genant wurde und, wenn man den Willen vor die That nimt, ſo verdiente ſie, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenſtandes, allerdings dieſen Ehrennahmen. Jezt bringt es der Modeton des Zeitalters ſo mit ſich, ihr alle Verachtung zu beweiſen und die Matrone klagt, verſtoſſen und verlaſſen, wie Hecuba: modo maxima rerum,

tot

tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops — Ovid. Metam.

Anfänglich war ihre Herrſchaft, unter der Verwaltung der **Dogmatiker, deſpotiſch.** Allein, weil die Geſetzgebung noch die Spur der alten Barbarey an ſich hatte, ſo artete ſie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus und die Sceptiker, eine Art Nomaden, die allen beſtändigen Anbau des Bodens verabſcheuen, zertrenneten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung. Da ihrer aber zum Glück nur wenige waren, ſo konten ſie nicht hindern, daß iene ſie nicht immer aufs neue, obgleich nach keinem unter ſich einſtimmigen Plane, wieder anzubauen verſuchten. In neueren Zeiten ſchien es zwar einmal, als ſolte allen dieſen Streitigkeiten durch eine gewiſſe **Phyſiologie** des menſchlichen Verſtandes (von dem berühmten **Locke**) ein Ende gemacht und die Rechtmäſſigkeit iener Anſprüche völlig entſchieden werden; es fand ſich aber, daß, obgleich die Geburt iener vorgegebenen Königin, aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde und dadurch ihre Anmaſſung mit Recht hätte verdächtig werden müſſen, dennoch, weil dieſe Genealogie ihr in der That fälſchlich angedichtet war, ſie ihre Anſprüche noch immer behaupte-

te, wodurch alles wiederum in den veralteten wurmſtichigen Dogmatiſm und daraus in die Geringſchäzung verfiel, daraus man die Wiſſenſchaft hatte ziehen wollen. Jezt, nachdem alle Wege (wie man ſich überredet) vergeblich verſucht ſind, herrſcht Ueberdruß und gänzlicher Indifferentiſm, die Mutter des Chaos und der Nacht, in Wiſſenſchaften, aber doch zugleich der Urſprung, wenigſtens das Vorſpiel einer nahen Umſchaffung und Aufklärung derſelben, wenn ſie durch übel angebrachten Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden.

Es iſt nemlich umſonſt, Gleichgültigkeit in Anſehung ſolcher Nachforſchungen erkünſteln zu wollen, deren Gegenſtand der menſchlichen Natur nicht gleichgültig ſeyn kan. Auch fallen iene vorgebliche Indifferentiſten, ſo ſehr ſie ſich auch durch die Veränderung der Schulſprache in einem populären Ton unkentlich zu machen gedenken, wofern ſie nur überall etwas denken, in metaphyſiſche Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die ſie doch ſo viel Verachtung vorgaben. Indeſſen iſt dieſe Gleichgültigkeit, die ſich mitten in dem Flor aller Wiſſenſchaften eräugnet und gerade dieienige trift, auf deren Kentniſſe, wenn dergleichen zu haben wären, man unter allen am wenig-

ſten

ſten Verzicht thun würde, doch ein Phänomen, das Aufmerkſamkeit und Nachſinnen verdient. Sie iſt offenbar die Wirkung nicht des leichtſinns, ſondern der gereiften Urtheilskraft *) des Zeitalters, welches ſich nicht länger durch Scheinwiſſen hinhalten läßt und eine Auffoderung an die Vernunft, das beſchwerlichſte aller ihrer Geſchäfte, nemlich das der Selbſterkentniß aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzuſetzen, der ſie bey ihren gerechten Anſprüchen ſichere, dagegen aber alle grundloſe An-

maſ-

*) Man hört hin und wieder Klagen über Seichtigkeit der Denkungsart unſerer Zeit und den Verfall gründlicher Wiſſenſchaft. Allein ich ſehe nicht, daß die, deren Grund gut gelegt iſt, als Mathematik, Naturlehre ꝛc. dieſen Vorwurf im mindeſten verdienen, ſondern vielmehr den alten Ruhm der Gründlichkeit behaupten, in der lezteren aber ſogar übertreffen. Eben derſelbe Geiſt würde ſich nun auch in anderen Arten von Erkentniß wirkſam beweiſen, wäre nur allererſt vor die Berichtigung ihrer Principien geſorgt worden. In Ermangelung derſelben ſind Gleichgültigkeit und Zweifel und endlich, ſtrenge Critik, vielmehr Beweiſe einer gründlichen Denkungsart. Unſer Zeitalter iſt das eigentliche Zeitalter der Critik, der ſich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Geſetzgebung durch ihre Maieſtät, wollen ſich gemeiniglich derſelben entziehen. Aber alsdenn erregen ſie gerechten Verdacht wider ſich, und können auf unverſtellte Achtung nicht Anſpruch machen, die die Vernunft nur demienigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.

maſſungen, nicht durch Machtſprüche, ſondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Geſetzen, abfertigen könne und dieſer iſt kein anderer als die Critik der reinen Vernunft ſelbſt.

Ich verſtehe aber hierunter nicht eine Critik der Bücher und Syſteme, ſondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Anſehung aller Erkentniſſe, zu denen ſie, unabhängig von aller Erfahrung, ſtreben mag, mithin die Entſcheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphyſik überhaupt und die Beſtimmung ſo wol der Quellen, als des Umfanges und der Gränzen derſelben, alles aber aus Principien.

Dieſen Weg, den einzigen, der übrig gelaſſen war, bin ich nun eingeſchlagen und ſchmeichle mir, auf demſelben die Abſtellung aller Irrungen angetroffen zu haben, die bisher die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit ſich ſelbſt entzweiet hatten. Ich bin ihren Fragen nicht dadurch etwa ausgewichen, daß ich mich mit dem Unvermögen der menſchlichen Vernunft entſchuldigte; ſondern ich habe ſie nach Principien vollſtändig ſpecificirt und, nachdem ich den Punct des Mißverſtandes der Vernunft mit ihr ſelbſt entdeckt hatte, ſie zu ihrer völligen Befriedigung aufgelöſt.

gelöſt. Zwar iſt die Beantwortung iener Fragen gar nicht ſo ausgefallen, als dogmatiſchſchwärmende Wißbegierde erwarten mogte; denn die könte nicht anders als durch Zauberkünſte, darauf ich mich nicht verſtehe, befriedigt werden. Allein, das war auch wol nicht die Abſicht der Naturbeſtimmung unſerer Vernunft, und die Pflicht der Philoſophie war: das Blendwerk, das aus Mißdeutung entſprang, aufzuheben, ſolte auch noch ſo viel geprieſener und beliebter Wahn dabey zu nichte gehen. In dieſer Beſchäftigung habe ich Ausführlichkeit mein groſſes Augenmerk ſeyn laſſen und ich erkühne mich zu ſagen, daß nicht eine einzige metaphyſiſche Aufgabe ſeyn müſſe, die hier nicht aufgelöſt, oder zu deren Auflöſung nicht wenigſtens der Schlüſſel dargereicht worden. In der That iſt auch reine Vernunft eine ſo vollkommene Einheit: daß, wenn das Princip derſelben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben ſind, unzureichend wäre, man dieſes immerhin nur wegwerfen könte, weil es alsdenn auch keiner der übrigen mit völliger Zuverläſſigkeit gewachſen ſeyn würde.

Ich glaube, indem ich dieſes ſage, in dem Geſichte des Leſers einen mit Verachtung vermiſchten Un-

willen

willen über, dem Anſcheine nach, ſo ruhmredige und unbeſcheidene Anſprüche wahrzunehmen, und gleichwol ſind ſie ohne Vergleichung gemäſſigter, als die, eines ieden Verfaſſers des gemeineſten Programs, der darin etwa die einfache Natur der Seele, oder die Nothwendigkeit eines erſten Weltanfanges zu beweiſen vorgiebt. Denn dieſer macht ſich anheiſchig, die menſchliche Erkentniß über alle Gränzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern, wovon ich demüthig geſtehe: daß dieſes mein Vermögen gänzlich überſteige, an deſſen Statt ich es lediglich mit der Vernunft ſelbſt und ihrem reinen Denken zu thun habe, nach deren ausführlicher Kentniß ich nicht weit um mich ſuchen darf, weil ich ſie in mir ſelbſt antreffe und wovon mir auch ſchon die gemeine Logik ein Beiſpiel giebt, daß ſich alle ihre einfache Handlungen völlig und ſyſtematiſch aufzählen laſſen; nur daß hier die Frage aufgeworfen wird, wie viel ich mit derſelben, wenn mir aller Stoff und Beiſtand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfe.

So viel von der Vollſtändigkeit in Erreichung eines ieden, und der Ausführlichkeit in Erreichung aller Zwecke zuſammen, die nicht ein beliebiger Vorſatz, ſondern die Natur der Erkentniß ſelbſt uns aufgiebt, als der **Materie** unſerer critiſchen Unterſuchung.

Noch

Vorrede.

Noch ſind **Gewißheit** und **Deutlichkeit** zwey Stücke, die die **Form** derſelben betreffen, als weſentliche Foderungen anzuſehen, die man an den Verfaſſer, der ſich an eine ſo ſchlüpfriche Unternehmung wagt, mit Recht thun kan.

Was nun die **Gewißheit** betrift, ſo habe ich mir ſelbſt das Urtheil geſprochen: daß es in dieſer Art von Betrachtungen auf keine Weiſe erlaubt ſey, zu **meinen** und daß alles, was darin einer Hypotheſe nur ähnlich ſieht, verbotene Waare ſey, die auch nicht vor den geringſten Preiß feil ſtehen darf, ſondern, ſo bald ſie entdeckt wird, beſchlagen werden muß. Denn das kündigt eine iede Erkentniß, die a priori feſt ſtehen ſoll, ſelbſt an: daß ſie vor ſchlechthinnothwendig gehalten werden will, und eine Beſtimmung aller reinen Erkentniſſe a priori noch vielmehr, die das Richtmaaß, mithin ſelbſt das Beiſpiel aller apodictiſchen (philoſophiſchen Gewißheit ſeyn ſoll. Ob ich nun das, wozu ich mich anheiſchig mache, in dieſem Stücke geleiſtet habe, das bleibt gänzlich dem Urtheile des leſers anheim geſtellt, weil es dem Verfaſſer nur geziemet, Gründe vorzulegen, nicht aber über die Wirkung derſelben bey ſeinen Richtern zu urtheilen. Damit aber nicht etwas unſchuldigerweiſe an der Schwächung der-

ſelben Urſache ſey, ſo mag es ihm wol erlaubt ſeyn, dieienige Stellen, die zu einigem Mißtrauen Anlaß geben könten, ob ſie gleich nur den Nebenzweck angehen, ſelbſt anzumerken, um den Einfluß, den auch nur die mindeſte Bedenklichkeit des leſers in dieſem Puncte auf ſein Urtheil, in Anſehung des Hauptzwecks, haben möchte, bey zeiten abzuhalten.

Ich kenne keine Unterſuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verſtand nennen, und zugleich zu Beſtimmung der Regeln und Gränzen ſeines Gebrauchs, wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptſtücke der transſcendentalen Analytik, unter dem Titel der **Deduction der reinen Verſtandesbegriffe**, angeſtellt habe; auch haben ſie mir die meiſte, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekoſtet. Dieſe Betrachtung, die etwas tief angelegt iſt, hat aber zwey Seiten. Die eine bezieht ſich auf die Gegenſtände des reinen Verſtandes, und ſoll die obiective Gültigkeit ſeiner Begriffe a priori darthun und begreiflich machen; eben darum iſt ſie auch weſentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verſtand ſelbſt, nach ſeiner Möglichkeit und den Erkentnißkräften, auf denen er ſelbſt beruht, mithin ihn in ſubiectiver Bezie-

hung

hung zu betrachten und, obgleich dieſe Erörterung in Anſehung meines Hauptzwecks von groſſer Wichtigkeit iſt, ſo gehöret ſie doch nicht weſentlich zu demſelben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kan Verſtand und Vernunft, frey von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie iſt das **Vermögen zu Denken** ſelbſt möglich? Da das leztere gleichſam eine Aufſuchung der Urſache zu einer gegebenen Wirkung iſt, und in ſo fern etwas einer Hypotheſe Aehnliches an ſich hat (ob es gleich, wie ich bey anderer Gelegenheit zeigen werde, ſich in der That nicht ſo verhält), ſo ſcheint es, als ſey hier der Fall, da ich mir die Erlaubniß nehme, zu **meinen**, und dem Leſer alſo auch frey ſtehen müſſe, anders zu **meinen**. In Betracht deſſen muß ich dem Leſer mit der Erinnerung zuvorkommen: daß, im Fall meine ſubiective Deduction nicht die ganze Ueberzeugung, die ich erwarte, bey ihm gewirkt hätte, doch die obiective, um die es mir hier vornemlich zu thun iſt, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfals dasienige, was Seite 92 bis 93 geſagt wird, allein hinreichend ſeyn kan.

Was endlich die Deutlichkeit betrift, ſo hat der Leſer ein Recht, zuerſt die diſcurſive (logiſche) Deutlichkeit, **durch Begriffe**, denn aber auch eine in-

 tuiti-

tuitive (äſthetiſche) Deutlichkeit, durch **Anſchauungen**, d. i. Beiſpiele oder andere Erläuterungen, in concreto zu fodern. Vor die erſte habe ich hinreichend geſorgt. Das betraf das Weſen meines Vorhabens, war aber auch die zufällige Urſache, daß ich der zweiten, obzwar nicht ſo ſtrengen, aber doch billigen Foderung nicht habe Gnüge leiſten können. Ich bin faſt beſtändig im Fortgange meiner Arbeit unſchlieſſig geweſen, wie ich es hiemit halten ſolte. Beiſpiele und Erläuterungen ſchienen mir immer nöthig und floſſen daher auch wirklich im erſten Entwurfe an ihren Stellen gehörig ein. Ich ſahe aber die Gröſſe meiner Aufgabe und die Menge der Gegenſtände, womit ich es zu thun haben würde, gar bald ein und, da ich gewahr ward, daß dieſe ganz allein, im trockenen, blos **ſcholaſtiſchen** Vortrage, das Werk ſchon gnug ausdehnen würden, ſo fand ich es unrathſam, es durch Beiſpiele und Erläuterungen, die nur in **populärer** Abſicht nothwendig ſind, noch mehr anzuſchwellen, zumal dieſe Arbeit keinesweges dem populären Gebrauche angemeſſen werden könte und die eigentliche Kenner der Wiſſenſchaft dieſe Erleichterung nicht ſo nöthig haben, ob ſie zwar iederzeit angenehm iſt, hier aber ſogar etwas zweckwidriges nach ſich ziehen konte. Abt **Terraſſon** ſagt zwar: wenn man

die Gröſſe eines Buchs nicht nach der Zahl der Blätter, ſondern nach der Zeit mißt, die man nöthig hat, es zu verſtehen, ſo könne man von manchem Buche ſagen: **daß es viel kürzer ſeyn würde, wenn es nicht ſo kurz wäre.** Anderer Seits aber, wenn man auf die Faßlichkeit eines weitläuftigen, dennoch aber in einem Princip zuſammenhängenden Ganzen ſpeculativer Erkentniß ſeine Abſicht richtet, könte man mit eben ſo gutem Rechte ſagen: **manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht ſo gar deutlich hätte werden ſollen.** Denn die Hülfsmittel der Deutlichkeit fehlen zwar **in Theilen**, zerſtreuen aber öfters im **Ganzen**, indem ſie den Leſer nicht ſchnell gnug zu Ueberſchauung des Ganzen gelangen laſſen und durch alle ihre helle Farben gleichwol die Articulation, oder den Gliederbau des Syſtems verkleben und unkentlich machen, auf den es doch, um über die Einheit und Tüchtigkeit deſſelben urtheilen zu können, am meiſten ankomt.

Es kan, wie mich dünkt, dem Leſer zu nicht geringer Anlockung dienen, ſeine Bemühung mit der des Verfaſſers, zu vereinigen, wenn er die Ausſicht hat, ein groſſes und wichtiges Werk, nach dem vorgelegten Entwurfe, ganz und doch dauerhaft zu vollführen.

Vorrede.

Nun iſt Metaphyſik, nach den Begriffen, die wir hier davon geben werden, die einzige aller Wiſſenſchaften, die ſich eine ſolche Vollendung und zwar in kurzer Zeit, und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung, verſprechen darf, ſo daß nichts vor die Nachkommenſchaft übrig bleibt, als in der didactiſchen Manier alles nach ihren Abſichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im mindeſten vermehren zu können. Denn es iſt nichts als das Inventarium aller unſerer Beſitze durch reine Vernunft, ſyſtematiſch geordnet. Es kan uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus ſich ſelbſt hervorbringt, ſich nicht verſtecken kan, ſondern ſelbſt durch Vernunft ans Licht gebracht wird, ſobald man nur das gemeinſchaftliche Princip deſſelben entdeckt hat. Die vollkommene Einheit dieſer Art Erkentniſſe, und zwar aus lauter reinen Begriffen, ohne daß irgend etwas von Erfahrung, oder auch nur beſondere Anſchauung, die zur beſtimten Erfahrung leiten ſolte, auf ſie einigen Einfluß haben kan, ſie zu erweitern und zu vermehren, machen dieſe unbedingte Vollſtändigkeit nicht allein thunlich, ſondern auch nothwendig. Tecum habita et noris, quam ſit tibi curta ſupellex. *Perſius.*

Ein

Ein ſolches Syſtem der reinen (ſpeculativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel: **Metaphyſik der Natur**, ſelbſt zu liefern, welches, bey noch nicht der Hälfte der Weitläuftigkeit, dennoch ungleich reicheren Inhalt haben ſoll, als hier die Critik, die zuvörderſt die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen mußte, und einen ganz verwachſenen Boden zu reinigen und zu ebenen nöthig hatte. Hier erwarte ich an meinem Leſer die Gedult und Unpartheylichkeit eines Richters, dort aber die Willfährigkeit und den Beiſtand eines Mithelfers; denn, ſo vollſtändig auch alle Principien zu dem Syſtem in der Critik vorgetragen ſind, ſo gehört zur Ausführlichkeit des Syſtems ſelbſt doch noch, daß es auch an keinen **abgeleiteten** Begriffen mangele, die man a priori nicht in Ueberſchlag bringen kan, ſondern die nach und nach aufgeſucht werden müſſen, imgleichen, da dort die ganze Syntheſis der Begriffe erſchöpft wurde, ſo wird überdem hier gefodert, daß eben daſſelbe auch in Anſehung der Analyſis geſchehe, welches alles leicht und mehr Unterhaltung als Arbeit iſt.

Ich habe nur noch Einiges in Anſehung des Drucks anzumerken. Da der Anfang deſſelben etwas verſpätet war, ſo konte ich nur etwa die Hälfte der

Aushängebogen zu ſehen bekommen, in denen ich zwar einige, den Sinn aber nicht verwirrende, Druckfehler antreffe, auſſer demienigen, der S. 379. Zeile 4 von unten vorkomt, da ſpecifiſch an ſtatt ſceptiſch geleſen werden muß. Die Antinomie der reinen Vernunft, von Seite 425 bis 461, iſt ſo, nach Art einer Tafel, angeſtellt, daß alles, was zur Theſis gehört, auf der linken, was aber zur Antitheſis gehört, auf der rechten Seite immer fortläuft, welches ich darum ſo anordnete, damit Satz und Gegenſatz deſto leichter mit einander verglichen werden könte.

Inhalt.

Einleitung. Seite 1

I. Transſcendentale Elementarlehre. 17

Erſter Theil. Transſcendentale Aeſthetik. 19

1. Abſchnitt. Vom Raume. 22

2. ⸗ ⸗ ⸗ Von der Zeit. 30

Zweiter Theil. Transſcendentale Logik. 50

1. Abtheilung. Transſcendentale Analytik in zwey Büchern und deren verſchiedenen Hauptſtücken und Abſchnitten. 64

2. Abtheilung. Transſcendentale Dialectik in zwey Büchern und deren verſchiedenen Hauptſtücken und Abſchnitten. 293

II. Trans⸗

Inhalt.

Seite

II. Transſcendentale Methodenlehre. 705

1. Hauptſtück. Die Diſciplin der reinen Vernunft. 708

2. = = = Der Canon der reinen Vernunft. 795

3. = = = Die Architectonik der reinen Vernunft. 832

4. = = = Die Geſchichte der reinen Vernunft. 852

Einlei-

Einleitung.

I.

Idee der Transſcendental-Philoſophie.

Erfahrung iſt ohne Zweifel das erſte Product, welches unſer Verſtand hervorbringt, indem er den rohen Stoff ſinnlicher Empfindungen bearbeitet. Sie iſt eben dadurch die erſte Belehrung, und im Fortgange ſo unerſchöpflich an neuem Unterricht, daß das zuſammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kentniſſen, die auf dieſem Boden geſammlet werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl iſt ſie bey weitem nicht das einzige Feld, darinn ſich unſer Verſtand einſchränken läßt. Sie ſagt uns zwar, was da ſey, aber nicht, daß es nothwendiger Weiſe, ſo und nicht anders, ſeyn müſſe. Eben darum giebt ſie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieſer Art von Erkentniſſen ſo begierig iſt,

wird durch ſie mehr gereizt, als befriediget. Solche allgemeine Erkentniſſe nun, die zugleich den Character der innern Nothwendigkeit haben, müſſen, von der Erfahrung unabhängig, vor ſich ſelbſt klar und gewis ſeyn; man nennt ſie daher Erkentniſſe a priori: da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt iſt, wie man ſich ausdrükt, nur a poſteriori, oder empiriſch erkannt wird.

Nun zeigt es ſich, welches überaus merkwürdig iſt, daß ſelbſt unter unſere Erfahrungen ſich Erkentniſſe mengen, die ihren Urſprung a priori haben müſſen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unſern Vorſtellungen der Sinne Zuſammenhang zu verſchaffen. Denn, wenn man aus den erſteren auch alles wegſchaft, was den Sinnen angehört, ſo bleiben dennoch gewiſſe urſprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urtheile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entſtanden ſeyn müſſen, weil ſie machen, daß man von den Gegenſtänden, die den Sinnen erſcheinen, mehr ſagen kan, wenigſtens es ſagen zu können glaubt, als bloße Erfahrung lehren würde, und daß Behauptungen wahre Allgemeinheit und ſtrenge Nothwendigkeit enthalten, dergleichen die blos empiriſche Erkentniß nicht liefern kan.

Was aber noch weit mehr ſagen will, iſt dieſes, daß gewiſſe Erkentniſſe ſo gar das Feld aller möglichen Erfah-

fahrungen verlaſſen, und durch Begriffe, denen überall kein entſprechender Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kan, den Umfang unſerer Urtheile über alle Grenzen derſelben zu erweitern den Anſchein haben.

Und gerade in dieſen lezteren Erkentniſſen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kan, liegen die Nachforſchungen unſrer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach vor weit vorzüglicher, und ihre Endabſicht vor viel erhabener halten, als alles, was der Verſtand im Felde der Erſcheinungen lernen kan, wobey wir, ſogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir ſo angelegene Unterſuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringſchätzung und Gleichgültigkeit aufgeben ſollten.

Nun ſcheint es zwar natürlich, daß, ſo bald man den Boden der Erfahrung verlaſſen hat, man doch nicht mit Erkentniſſen, die man beſizt, ohne zu wiſſen woher, und auf den Credit der Grundſätze, deren Urſprung man nicht kennt, ſo fort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung deſſelben durch ſorgfältige Unterſuchungen vorher verſichert zu ſeyn, daß man alſo die Frage vorlängſt werde aufgeworfen haben, wie denn der Verſtand zu allen dieſen Erkentniſſen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth ſie haben mögen.

In der That iſt auch nichts natürlicher, wenn man unter dieſem Wort das verſteht, was billiger und vernünftiger Weiſe geſchehen ſollte; verſteht man aber darunter das, was gewöhnlicher Maaßen geſchieht, ſo iſt hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als daß dieſe Unterſuchung lange Zeit unterbleiben mußte. Denn ein Theil dieſer Erkentniſſe, die mathematiſche, iſt im alten Beſitze der Zuverläßigkeit, und giebt dadurch eine günſtige Erwartung auch vor andere, ob dieſe gleich von ganz verſchiedener Natur ſeyn mögen. Ueberdem, wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus iſt, ſo iſt man ſicher, durch Erfahrung nicht widerſprochen zu werden. Der Reiz, ſeine Erkentniſſe zu erweitern, iſt ſo groß, daß man nur durch einen klaren Widerſpruch, auf den man ſtößt, in ſeinem Fortſchritt aufgehalten werden kan. Dieſer aber kan vermieden werden, wenn man ſeine Erdichtungen behutſam macht, ohne daß ſie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik giebt uns ein glänzendes Beyſpiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkentniß a priori bringen können. Nun beſchäftigt ſie ſich zwar mit Gegenſtänden und Erkentniſſen, blos ſo weit als ſich ſolche in der Anſchauung darſtellen laſſen. Aber dieſer Umſtand wird leicht überſehen, weil gedachte Anſchauung ſelbſt a priori gegeben werden kan, mithin von einem bloſſen reinen Begriff kaum unterſchieden wird. Durch einen ſolchen Beweis von der Macht der Vernunft auf-

gemun-

gemuntert, ſieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem ſie im freyen Fluge die Luft theilt, deren Widerſtand ſie fühlt, könte die Vorſtellung faſſen, daß es ihr im Luftleeren Raum noch viel beſſer gelingen werde. Eben ſo verließ Plato die Sinnenwelt, weil ſie dem Verſtande ſo vielfältige Hinderniſſe legt, und wagte ſich ienſeit derſelben auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verſtandes. Er bemerkte nicht, daß er durch ſeine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Wiederhalt, gleichſam zur Unterlage, worauf er ſich ſteifen, und woran er ſeine Kräfte anwenden konte, um den Verſtand von der Stelle zu bringen. Es iſt aber ein gewöhnliches Schickſal der menſchlichen Vernunft in der Speculation ihr Gebäude ſo früh, wie möglich, fertig zu machen, und hintennach allererſt zu unterſuchen, ob auch der Grund dazu gut geleget ſey. Alsdenn aber werden allerley Beſchönigungen herbey geſucht, um uns wegen deſſen Tüchtigkeit zu tröſten, oder eine ſolche ſpäte und gefährliche Prüfung abzuweiſen. Was uns aber während dem Bauen von aller Beſorgniß und Verdacht frey hält, und mit ſcheinbarer Gründlichkeit ſchmeichelt, iſt dieſes. Ein groſſer Theil, und vielleicht der größte, von dem Geſchäfte unſerer Vernunft beſteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir ſchon von Gegenſtänden haben. Dieſes liefert uns eine Menge von Erkentniſſen, die, ob ſie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desienigen

 ſind,

ſind, was in unſern Begriffen, (wiewohl noch auf verworrene Art) ſchon gedacht worden, doch wenigſtens der Form nach neuen Einſichten gleich geſchätzet werden, wiewohl ſie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, ſondern nur aus einander ſetzen. Da dieſes Verfahren nun eine wirkliche Erkentniß a priori giebt, die einen ſichern und nützlichen Fortgang hat, ſo erſchleicht die Vernunft, ohne es ſelbſt zu merken, unter dieſer Vorſpiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen a priori ganz fremde hinzu thut, ohne daß man weiß, wie ſie dazu gelange, und ohne ſich dieſe Frage auch nur in die Gedanken kommen zu laſſen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterſchiede dieſer zwiefachen Erkentnißart handeln.

Von dem Unterſchiede analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile.

In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird, (wenn ich nur die beiahende erwege: denn auf die verneinende iſt die Anwendung leicht) iſt dieſes Verhältniß auf zweierley Art möglich. Entweder das Prädicat B gehöret zum Subiect A als etwas, was in dieſem Begriffe A (verſteckter Weiſe) enthalten iſt; oder B liegt ganz auſſer dem Begriff A, ob es zwar mit demſelben in Verknüpfung ſteht. Im erſten Fall nenne ich das Urtheil analytiſch, im andern ſynthe-

tiſch.

tiſch. Analytiſche Urtheile (die beiahende) ſind alſo dieienige, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subiect durch Identität, dieienige aber, in denen dieſe Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, ſollen ſynthetiſche Urtheile heiſſen. Die erſtere könte man auch Erläuterungs- die andere Erweiterungs-Urtheile heiſſen, weil iene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subiects hinzuthun, ſondern dieſen nur durch Zergliederung in ſeine Theilbegriffe zerfällen, die in ſelbigen ſchon, (obſchon verworren) gedacht waren: dahingegen die leztere zu dem Begriffe des Subiects ein Prädicat hinzuthun, welches in ienem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung deſſelben hätte können herausgezogen werden, z. B. wenn ich ſage: alle Körper ſind ausgedehnt, ſo iſt dies ein analytiſch Urtheil. Denn ich darf nicht aus dem Begriffe, den ich mit dem Wort Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demſelben verknüpft zu finden, ſondern ienen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich iederzeit in ihm denke, nur bewuſt werden, um dieſes Prädicat darin anzutreffen; es iſt alſo ein analytiſches Urtheil. Dagegen, wenn ich ſage: alle Körper ſind ſchwer, ſo iſt das Prädicat etwas ganz anders, als das, was ich in dem bloſſen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines ſolchen Prädicats giebt alſo ein ſynthetiſch Urtheil.

Nun iſt hieraus klar: 1) daß durch analytiſche Urtheile unſere Erkentniß gar nicht erweitert werde, ſondern

der Begriff, den ich ſchon habe, aus einander geſezt, und mir ſelbſt verſtändlich gemacht werde. 2) daß bey ſynthetiſchen Urtheilen ich auſſer dem Begriffe des Subiects noch etwas anderes (X) haben müſſe, worauf ſich der Verſtand ſtüzt, um ein Prädicat, das in ienem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen.

Bey empiriſchen oder Erfahrungsurtheilen hat es hiemit gar keine Schwierigkeit. Denn dieſes X iſt die vollſtändige Erfahrung von dem Gegenſtande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Theil dieſer Erfahrung ausmacht. Denn ob ich ſchon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einſchlieſſe, ſo bezeichnet er doch die vollſtändige Erfahrung durch einen Theil derſelben, zu welchem alſo ich noch andere Theile eben derſelben Erfahrung, als zu dem erſteren gehörig, hinzufügen kan. Ich kan den Begriff des Körpers vorher analytiſch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt ꝛc. die alle in dieſem Begriff gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkentniß, und, indem ich auf die Erfahrung zurück ſehe, von welcher ich dieſen Begriff des Körpers abgezogen hatte, ſo finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere iederzeit verknüpft. Es iſt alſo die Erfahrung ienes X, was auſſer dem Begriffe A liegt, und worauf ſich die Möglichkeit der Syntheſis des Prädicats der Schwere B mit dem Begriffe A gründet.

Aber

Aber bey ſynthetiſchen Urtheilen a priori fehlt dieſes Hülfsmittel ganz und gar. Wenn ich auſſer dem Begriffe A hinaus gehen ſoll, um einen andern B, als damit verbunden zu erkennen, was iſt das, worauf ich mich ſtütze, und wodurch die Syntheſis möglich wird, da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzuſehen. Man nehme den Satz: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. In dem Begriff von Etwas, das geſchieht, denke ich zwar ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergehet ꝛc. und daraus laſſen ſich analytiſche Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Urſache zeigt Etwas von dem, was geſchieht, verſchiedenes an, und iſt in dieſer lezteren Vorſtellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geſchiehet, etwas davon ganz verſchiedenes zu ſagen, und den Begriff der Urſachen, ob zwar in ienen nicht enthalten, dennoch, als dazu gehörig, zu erkennen. Was iſt hier das X, worauf ſich der Verſtand ſtüzt, wenn er auſſer dem Begriff von A ein demſelben fremdes Prädicat aufzufinden glaubt, das gleichwohl damit verknüpft ſey. Erfahrung kan es nicht ſeyn, weil der angeführte Grundſaz nicht allein mit gröſſerer Allgemeinheit, als die Erfahrung verſchaffen kan, ſondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloſſen Begriffen dieſe zweyte Vorſtellungen zu der erſteren hinzufügt. Nun beruhet auf ſolchen ſynthetiſchen d. i. Erweiterungs-Grundſätzen die ganze Endabſicht unſe-

rer ſpeculativen Erkentniß a priori; denn die analytiſchen ſind zwar hoͤchſt wichtig und noͤthig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer ſicheren und ausgebreiteten Syntheſis, als zu einem wirklich neuen Anbau, erforderlich iſt.

Es liegt alſo hier ein gewiſſes Geheimniß verborgen*), deſſen Aufſchluß allein den Fortſchritt in dem grenzenloſen Felde der reinen Verſtandeserkentniß ſicher und zuverlaͤßig machen kan: nemlich mit gehoͤriger Allgemeinheit den Grund der Moͤglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derſelben moͤglich machen, einzuſehen, und dieſe ganze Erkentniß (die ihre eigene Gattung ausmacht) in einem Syſtem nach ihren urſpruͤnglichen Quellen, Abtheilungen, Umfang und Grenzen, nicht durch einen fluͤchtigen Umkreis zu bezeichnen, ſondern vollſtaͤndig und zu iedem Gebrauch hinreichend zu beſtimmen. So viel vorlaͤufig von dem Eigenthuͤmlichen, was die ſynthetiſchen Urtheile an ſich haben.

Aus dieſem allen ergiebt ſich nun die Idee einer beſondern Wiſſenſchaft, die zur Critik der reinen Vernunft die-

*) Waͤre es einem von den Alten eingefallen, auch nur dieſe Frage aufzuwerfen, ſo wuͤrde dieſe allein allen Syſtemen der reinen Vernunft bis auf unſere Zeit maͤchtig widerſtanden haben, und haͤtte ſo viele eitele Verſuche erſpahrt, die, ohne zu wiſſen, womit man eigentlich zu thun hat, blindlings unternommen worden.

dienen könne. Es heißt aber iede Erkentniß rein, die mit nichts Fremdartigen vermiſcht iſt. Beſonders aber wird eine Erkentniß ſchlechthin rein genannt, in die ſich überhaupt keine Erfahrung oder Empſindung einmiſcht, welche mithin völlig a priori möglich iſt. Nun iſt Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkentniß a priori an die Hand giebt. Daher iſt reine Vernunft dieienige, welche die Principien etwas ſchlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derienigen Principien ſeyn, nach denen alle reine Erkentniſſe a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines ſolchen Organon würde ein Syſtem der reinen Vernunft verſchaffen. Da dieſes aber ſehr viel verlangt iſt, und es noch dahin ſteht, ob auch überhaupt eine ſolche Erweiterung unſerer Erkentniß, und in welchen Fällen ſie möglich ſey; ſo können wir eine Wiſſenſchaft der bloſſen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädevtick zum Syſtem der reinen Vernunft anſehen. Eine ſolche würde nicht eine Doctrin, ſondern nur Critik der reinen Vernunft heiſſen müſſen, und ihr Nutze würde wirklich nur negativ ſeyn, nicht zur Erweiterung, ſondern nur zur Läuterung unſerer Vernunft dienen, und ſie von Irrthümern frey halten, welches ſchon ſehr viel gewonnen iſt. Ich nenne alle Erkentniß transſcendental, die ſich nicht ſo wohl mit Gegenſtänden, ſondern mit unſern Begriffen a priori von Gegen-

ſtän-

ſtänden überhaupt beſchäftigt. Ein Syſtem ſolcher Begriffe würde Transſcendental-Philoſophie heißen. Dieſe iſt aber wiederum vor den Anfang zu viel. Denn weil eine ſolche Wiſſenſchaft ſo wol die analytiſche Erkentniß, als die ſynthetiſche a priori vollſtändig enthalten müßte, ſo iſt ſie, in ſo fern es unſre Abſicht betrift, von zu weitem Umfange, indem wir die Analyſis nur ſo weit treiben dürfen, als ſie unentbehrlich nöthig iſt, um die Principien der Syntheſis a priori, als warum es uns nur zu thun iſt, in ihrem ganzen Umfange einzuſehen. Dieſe Unterſuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, ſondern nur transſcendentale Critik nennen können, weil ſie nicht die Erweiterung der Erkentniſſe ſelbſt, ſondern nur die Berichtigung derſelben zur Abſicht hat, und den Probierſtein des Werths oder Unwerths aller Erkentniſſe a priori abgeben ſoll, iſt das, womit wir uns iezt beſchäftigen. Eine ſolche Critik iſt demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon, und, wenn dieſes nicht gelingen ſollte, wenigſtens zu einem Canon derſelben, nach welchen allenfalls dereinſt das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloſſer Begrenzung ihrer Erkentniß beſtehen, ſo wol analytiſch, als ſynthetiſch dargeſtellt werden könnte. Denn daß dieſes möglich ſey, ia daß ein ſolches Syſtem von nicht gar groſſem Umfange ſeyn könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, läßt ſich ſchon zum voraus daraus ermeſſen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerſchöpflich

iſt,

iſt, ſondern der Verſtand, der über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieſer wiederum nur in Anſehung ſeiner Erkentniß a priori den Gegenſtand ausmacht, deſſen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig ſuchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kan, und allem Vermuthen nach klein genug iſt, um vollſtändig aufgenommen, nach ſeinem Werthe oder Unwerthe beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden.

II.
Eintheilung der Transſcendental-Philoſophie.

Die Transſcendental-Philoſophie iſt hier nur eine Idee, wozu die Critik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektoniſch d. i. aus Principien entwerfen ſoll, mit völliger Gewärleiſtung der Vollſtändigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieſes Gebäude ausmacht. Daß dieſe Critik nicht ſchon ſelbſt Transſcendental-Philoſophie heißt, beruhet lediglich darauf, daß ſie, um ein vollſtändig Syſtem zu ſeyn, auch eine ausführliche Analyſis der ganzen menſchlichen Erkentniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unſre Critik allerdings auch eine vollſtändige Herzehlung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkentniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analyſis dieſer Begriffe ſelbſt, wie auch der vollſtändigen Recenſion der daraus abgeleiteten, enthält ſie ſich billig, theils weil dieſe Zergliederung nicht zweck-

mäßig

mäßig wäre, indem ſie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bey der Syntheſis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Critik da iſt, theils, weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, ſich mit der Verantwortung der Vollſtändigkeit einer ſolchen Analyſis und Ableitung zu befaſſen, deren man in Anſehung ſeiner Abſicht doch überhoben ſeyn konte. Dieſe Vollſtändigkeit der Zergliederung ſo wohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori, iſt indeſſen leicht zu ergänzen, wenn ſie nur allererſt als ausführliche Principien der Syntheſis da ſind, und ihnen in Anſehung dieſer weſentlichen Abſicht nichts ermangelt.

Zur Critik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transſcendental-Philoſophie ausmacht, und ſie iſt die vollſtändige Idee der Transſcendental-Philoſophie, aber dieſe Wiſſenſchaft noch nicht ſelbſt, weil ſie in der Analyſis nur ſo weit geht, als es zur vollſtändigen Beurtheilung der ſynthetiſchen Erkentniß a priori erforderlich iſt.

Das vornehmſte Augenmerk bey der Eintheilung einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt: daß gar keine Begriffe hineinkommen müſſen, die irgend etwas Empiriſches in ſich enthalten, oder daß die Erkentnis a priori völlig rein ſey. Daher, ob zwar die oberſten Grundſätze der Moralität, und die Grundbegriffe derſelben, Erkentniſſe a priori ſind,

ſo

ſo gehören ſie doch nicht in die Transſcendental-Philoſophie, weil die Begriffe der Luſt und Unluſt, der Begierden und Neigungen, der Willkühr ꝛc. die insgeſammt empiriſchen Urſprunges ſind, dabey vorausgeſetzt werden müßten. Daher iſt die Transſcendental-Philoſophie eine Weltweisheit der reinen blos ſpeculativen Vernunft. Denn alles Praktiſche, ſo fern es Bewegungsgründe enthält, bezieht ſich auf Gefühle, welche zu empiriſchen Erkentnißquellen gehören.

Wenn man nun die Eintheilung dieſer Wiſſenſchaft aus dem allgemeinen Geſichtspuncte eines Syſtems überhaupt anſtellen will, ſo muß die, welche wir iezt vortragen, erſtlich eine **Elementar-Lehre**, zweitens eine **Methoden-Lehre** der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieſer Haupttheile würde ſeine Unterabtheilung haben, deren Gründe ſich gleichwohl hier noch nicht vortragen laſſen. Nur ſo viel ſcheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu ſeyn, daß es zwey Stämme der menſchlichen Erkentniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinſchaftlichen, aber uns unbekanten Wurzel entſpringen, nemlich, Sinnlichkeit und Verſtand, durch deren erſteren uns Gegenſtände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorſtellungenen a priori enthalten ſollte, welche die Bedingungen ausmachen, unter der uns Gegenſtände gegeben werden, ſo würde ſie zur Transſcendental-Philoſophie gehören. Die transſcen-

den-

dentale Sinnenlehre würde zum erſten Theile der Elementarwiſſenſchaft gehören müſſen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenſtände der menſchlichen Erkentniß gegeben werden, denienigen vorgehen, unter welchen ſelbige gedacht werden.

Critik
der
reinen Vernunft.

I.
Transſcendentale Elementarlehre.

Der Transſcendentalen Elementarlehre Erſter Theil.

Die Transſcendentale Aeſthetik.

Auf welche Art und durch welche Mittel ſich auch immer eine Erkentniß auf Gegenſtände beziehen mag, ſo iſt doch dieienige, wodurch ſie ſich auf dieſelbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzwekt, die Anſchauung. Dieſe findet aber nur ſtatt, ſo fern uns der Gegenſtand gegeben wird; dieſes aber iſt wiederum nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewiſſe Weiſe afficire. Die Fähigkeit, (Receptivität) Vorſtellungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelſt der Sinnlichkeit alſo werden uns Gegenſtände gegeben, und ſie allein liefert uns Anſchauungen, durch den Verſtand aber werden ſie gedacht, und von ihm entſpringen Begriffe. Alles Denken aber muß ſich, es ſey gerade zu (directe) oder im Umſchweife (indirecte) zulezt auf Anſchauungen, mithin, bey uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weiſe kein Gegenſtand gegeben werden kan.

Die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſo fern wir von demſelben afficirt werden, iſt

Empfindung. Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heißt empiriſch. Der unbeſtimmte Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung, heißt Erſcheinung.

In der Erſcheinung nenne ich das, was der Empfindung correſpondirt, die Materie derſelben, dasienige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen geordnet, angeſchauet wird, nenne ich die Form der Erſcheinung. Da das, worinnen ſich die Empfindungen allein ordnen, und in gewiſſe Form geſtellet werden können, nicht ſelbſt wiederum Empfindung ſeyn kan, ſo iſt uns zwar die Materie aller Erſcheinung nur a poſteriori gegeben, die Form derſelben aber muß zu ihnen insgeſamt im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abgeſondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorſtellungen rein (im transſcendentalen Verſtande) in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form ſinnlicher Anſchauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erſcheinungen in gewiſſen Verhältniſſen angeſchauet wird. Dieſe reine Form der Sinnlichkeit wird auch ſelber reine Anſchauung heiſſen. So, wenn ich von der Vorſtellung eines Körpers das, was der Verſtand davon denkt, als Subſtanz, Kraft, Theilbarkeit, 2c. imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte,

 Far-

Farbe ꝛc. abſondere, ſo bleibt mir aus dieſer empiriſchen Anſchauung noch etwas übrig, nemlich Ausdehnung und Geſtalt. Dieſe gehören zur reinen Anſchauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenſtand der Sinne oder Empfindung, als eine bloſſe Form der Sinnlichkeit im Gemüthe ſtatt findet.

Eine Wiſſenſchaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transſcendentale Aeſthetik. *) Es muß alſo eine ſolche Wiſſenſchaft geben, die den erſten Theil der transſcendentalen Elementar-Lehre ausmacht, im Gegenſatz mit derienigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält, und transſcendentale Logik genannt wird.

*) Die Deutſchen ſind die einzige, welche ſich iezt des Worts Aeſthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Critik des Geſchmacks heiſſen. Es liegt hier eine verfehlte Hofnung zum Grunde, die der vortrefliche Analyſt Baumgarten faßte, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln derſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Bemühung iſt vergeblich. Denn gedachte Regeln, oder Criterien ſind ihren Quellen nach blos empiriſch, und können alſo niemals zu Geſetzen a priori dienen, wornach ſich unſer Geſchmacksurtheil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierſtein der Richtigkeit der erſteren aus. Um deswillen iſt es rathſam, dieſe Benennung wiederum eingehen zu laſſen, und ſie derienigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wiſſenſchaft iſt, wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bey denen die Eintheilung der Erkentniß in αἰσθητα και νόητα ſehr berühmt war.

In der tranſcendentalen Aeſthetik alſo werden wir zuerſt die Sinnlichkeit iſoliren, dadurch, daß wir alles abſondern, was der Verſtand durch ſeine Begriffe dabey denkt, damit nichts als empiriſche Anſchauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieſer noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anſchauung und die bloſſe Form der Erſcheinungen übrig bleibe, welches das einzige iſt, das die Sinnlichkeit a priori liefern kan. Bey dieſer Unterſuchung wird ſich finden, daß es zwey reine Formen ſinnlicher Anſchauung, als Principien der Erkentniß a priori gebe, nemlich, Raum und Zeit, mit deren Erwegung wir uns jezt beſchäftigen werden.

Der
Transſcendentalen Aeſthetik
Erſter Abſchnitt.
Von dem Raume.

Vermittelſt des äuſſeren Sinnes, (einer Eigenſchaft unſres Gemüths) ſtellen wir uns Gegenſtände als auſſer uns, und dieſe insgeſamt im Raume vor. Darinnen iſt ihre Geſtalt, Gröſſe und Verhältniß gegen einander beſtimmt, oder beſtimmbar. Der innere Sinn, vermittelſt deſſen das Gemüth ſich ſelbſt, oder ſeinen inneren Zuſtand anſchauet, giebt zwar keine Anſchauung von der Seele ſelbſt, als einem Obiect, allein es iſt doch eine be-

ſtimmte Form, unter der die Anſchauung ihres innern Zuſtandes allein möglich iſt, ſo, daß alles, was zu den innern Beſtimmungen gehört, in Verhältniſſen der Zeit vorgeſtellt wird. Aeuſſerlich kan die Zeit nicht angeſchaut werden, ſo wenig wie der Raum, als etwas in uns. Was ſind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Weſen? Sind es zwar nur Beſtimmungen, oder auch Verhältniſſe der Dinge, aber doch ſolche, welche ihnen auch an ſich zukommen würden, wenn ſie auch nicht angeſchaut würden, oder ſind ſie ſolche, die nur an der Form der Anſchauung allein haften, und mithin an der ſubiectiven Beſchaffenheit unſeres Gemüths, ohne welche dieſe Prädicate gar keinem Dinge beygeleget werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerſt den Raum betrachten.

1) der Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äuſſeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas auſſer mich bezogen werden, (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes,) als darinnen ich mich befinde,) imgleichen damit ich ſie als auſſer einander, mithin nicht blos verſchieden, ſondern als in verſchiedenen Orten vorſtellen könne, dazu muß die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen. Demnach kan die Vorſtellung des Raumes nicht aus den Verhältniſſen der äuſſern Erſcheinung durch Erfahrung erborgt ſeyn, ſondern dieſe äuſſere Erfahrung iſt ſelbſt nur durch gedachte Vorſtellung allererſt möglich.

2) Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, a priori, die allen äuſſeren Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kan ſich niemals eine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſey, ob man ſich gleich ganz wohl denken kan, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden. Er wird alſo als die Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Beſtimmung angeſehen, und iſt eine Vorſtellung a priori, die nothwendiger Weiſe äuſſeren Erſcheinungen zum Grunde liegt.

3) Auf dieſe Nothwendigkeit a priori gründet ſich die apodictiſche Gewißheit aller geometriſchen Grundſätze, und die Möglichkeit ihrer Conſtructionen a priori. Wäre nemlich dieſe Vorſtellung des Raums ein a poſteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äuſſeren Erfahrung geſchöpft wäre, ſo würden die erſten Grundſätze der mathematiſchen Beſtimmung nichts als Wahrnehmungen ſeyn. Sie hätten alſo alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht nothwendig, daß zwiſchen zween Puncten nur eine gerade Linie ſey, ſondern die Erfahrung würde es ſo iederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt iſt, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nemlich durch Induction. Man würde alſo nur ſagen können, ſo viel zur Zeit noch bemerkt worden, iſt kein Raum gefunden worden, der mehr als drey Abmeſſungen hätte.

4) Der Raum iſt kein diſcurſiver, oder, wie man ſagt, allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge über=

überhaupt, ſondern eine reine Anſchauung. Denn erſtlich kan man ſich nur einen einigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſtehet man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes. Dieſe Theile können auch nicht vor dem einigen allbefaſſenden Raume gleichſam als deſſen Beſtandtheile, (daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich ſey) vorhergehen, ſondern nur in ihm gedacht werden. Er iſt weſentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einſchränkungen. Hieraus folgt, daß in Anſehung ſeiner eine Anſchauung a priori, (die nicht empiriſch iſt) allen Begriffen von denſelben zum Grunde liege. So werden auch alle geometriſche Grundſätze, z. E. daß in einem Triangel zwey Seiten zuſammen gröſſer ſeyn, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, ſondern aus der Anſchauung und zwar a priori mit apodictiſcher Gewißheit abgeleitet.

5) Der Raum wird als eine unendliche Gröſſe gegeben vorgeſtellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der ſo wohl in dem Fuſſe, als einer Elle gemein iſt,) kan in Anſehung der Gröſſe nichts beſtimmen. Wäre es nicht die Grenzenloſigkeit im Fortgange der Anſchauung, ſo würde kein Begriff von Verhältniſſen ein Principium der Unendlichkeit derſelben bey ſich führen.

Schlüſſe aus obigen Begriffen.

a) Der Raum ſtellet gar keine Eigenſchaft irgend einiger Dinge an ſich, oder ſie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine Beſtimmung derſelben, die an Gegenſtänden ſelbſt haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen ſubiectiven Bedingungen der Anſchauung abſtrahirte. Denn weder abſolute, noch relative Beſtimmungen können vor dem Daſeyn der Dinge, welchen ſie zukommen, mithin nicht a priori angeſchaut werden.

b) Der Raum iſt nichts anders, als nur die Form aller Erſcheinungen äuſſerer Sinne, d. i. die ſubiective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äuſſere Anſchauung möglich iſt. Weil nun die Receptivität des Subiects, von Gegenſtänden afficirt zu werden, nothwendiger Weiſe vor allen Anſchauungen dieſer Obiecte vorhergeht, ſo läßt ſich verſtehen, wie die Form aller Erſcheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüthe gegeben ſeyn könne, und wie ſie als eine reine Anſchauung, in der alle Gegenſtände beſtimmt werden müſſen, Principien der Verhältniſſe derſelben vor aller Erfahrung enthalten könne.

Wir können demnach nur aus dem Standpuncte eines Menſchen vom Raum von ausgedehnten Weſen ꝛc. reden. Gehen wir von der ſubiectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äuſſere Anſchauung bekommen können, ſo wie wir nemlich von den Gegenſtänden afficirt werden mögen, ſo bedeutet die Vorſtellung vom Raume gar nichts.

Dieſes

Dieſes Prädicat wird den Dingen nur in ſo fern beygelegt, als ſie uns erſcheinen, d. i. Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind. Die beſtändige Form dieſer Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, iſt eine nothwendige Bedingung aller Verhältniſſe, darinnen Gegenſtände als auſſer uns, angeſchauet werden, und, wenn man von dieſen Gegenſtänden abſtrahirt, eine reine Anſchauung, welche den Namen Raum führet. Weil wir die beſonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, ſondern nur ihrer Erſcheinungen machen können, ſo können wir wol ſagen, daß der Raum alle Dinge befaſſe, die uns äuſſerlich erſcheinen mögen, aber nicht alle Dinge an ſich ſelbſt, ſie mögen nun angeſchaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subiect man wolle. Denn wir können von den Anſchauungen anderer denkenden Weſen gar nicht urtheilen, ob ſie an die nemlichen Bedingungen gebunden ſeyn, welche unſere Anſchauung einſchränken, und vor uns allgemein gültig ſeyn. Wenn wir die Einſchränkung eines Urtheils zum Begriff des Subiects hinzufügen, ſo gilt das Urtheil alsdenn unbedingt. Der Satz: Alle Dinge ſind neben einander im Raum, gilt nur unter der Einſchränkung, wenn dieſe Dinge als Gegenſtände unſerer ſinnlichen Anſchauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe, und ſage: Alle Dinge, als äuſſere Erſcheinungen, ſind neben einander im Raum, ſo gilt dieſe Regel allgemein und ohne Einſchränkung. Unſere Erörterungen lehren demnach

die

die Realität (d. i. die obiective Gültigkeit) des Raumes in Anſehung alles deſſen, was äuſſerlich als Gegenſtand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Anſehung der Dinge, wenn ſie durch die Vernunft an ſich ſelbſt erwogen werden, d. i. ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten alſo die empiriſche Realität des Raumes (in Anſehung aller möglichen äuſſeren Erfahrung) ob zwar zugleich die transſcendentale Idealität deſſelben, d. i. daß er Nichts ſey, ſo bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglaſſen, und ihn als etwas, was den Dingen an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, annehmen.

Es giebt aber auch auſſer dem Raum keine andere ſubiective und auf etwas äuſſeres bezogene Vorſtellung, die a priori obiectiv heiſſen könte. Daher dieſe ſubiective Bedingung aller äuſſeren Erſcheinungen mit keiner andern kan verglichen werden. Der Wohlgeſchmack eines Weines gehört nicht zu den obiectiven Beſtimmungen des Weines, mithin eines Obiects ſo gar als Erſcheinung betrachtet, ſondern zu der beſondern Beſchaffenheit des Sinnes an dem Subiecte, was ihn genießt. Die Farben ſind nicht Beſchaffenheiten der Körper, deren Anſchauung ſie anhängen, ſondern auch nur Modificationen des Sinnes des Geſichts, welches vom Lichte auf gewiſſe Weiſe afficirt wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äuſſerer Obiecte, nothwendiger Weiſe zur Erſcheinung oder Anſchauung derſelben. Geſchmack und Farben ſind gar nicht nothwendige

Be=

Bedingungen, unter welchen die Gegenſtände allein vor uns Obiecte der Sinne werden können. Sie ſind nur als zufällig beygefügte Witkungen der beſondern Organiſation mit der Erſcheinung verbunden. Daher ſind ſie auch keine Vorſtellungen a priori, ſondern auf Empfindung, der Wohlgeſchmack aber ſo gar auf Gefühl (der Luſt und Unluſt) als einer Würkung der Empfindung gegründet. Auch kan niemand a priori weder eine Vorſtellung einer Farbe, noch irgend eines Geſchmacks haben: der Raum aber betrift nur die reine Form der Anſchauung, ſchließt alſo gar keine Empfindung (nichts empiriſches) in ſich, und alle Arten und Beſtimmungen des Raumes können und müſſen ſo gar a priori vorgeſtellt werden können, wenn Begriffe der Geſtalten ſo wol, als Verhältniſſe entſtehen ſollen. Durch denſelben iſt es allein möglich, daß Dinge vor uns äuſſere Gegenſtände ſeyn.

Die Abſicht dieſer Anmerkung geht nur dahin, zu verhüten: daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bey weitem unzulängliche Beyſpiele zu erläutern ſich einfallen laſſe, da nemlich etwa Farben, Geſchmack ꝛc. mit Recht nicht als Beſchaffenheiten der Dinge, ſondern blos als Veränderungen unſeres Subiects, die ſo gar bey verſchiedenen Menſchen verſchieden ſeyn können, betrachtet werden. Denn in dieſem Falle gilt das, was urſprünglich ſelbſt nur Erſcheinung iſt, z. B. eine Roſe, im empiriſchen Verſtande vor ein Ding an ſich ſelbſt, welches

doch

doch iedem Auge in Anſehung der Farbe anders erſcheinen kan. Dagegen iſt der transſcendentale Begriff der Erſcheinungen im Raume eine critiſche Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeſchaut wird, eine Sache an ſich, noch daß der Raum eine Form der Dinge ſey, die ihnen etwa an ſich ſelbſt eigen wäre, ſondern daß uns die Gegenſtände an ſich gar nicht bekant ſeyn, und, was wir äuſſere Gegenſtände nennen, nichts anders als bloſſe Vorſtellungen unſerer Sinnlichkeit ſeyn, deren Form der Raum iſt, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an ſich ſelbſt, dadurch gar nicht erkant wird, noch erkant werden kan, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Der Transſcendentalen Aeſthetik Zweiter Abſchnitt. Von der Zeit.

1.

Die Zeit iſt kein empiriſcher Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichſeyn oder Aufeinanderfolgen würde ſelbſt nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorſtellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Vorausſetzung kan man ſich vorſtellen: daß einiges zu einer und derſelben Zeit (zugleich) oder in verſchiedenen Zeiten (nach einander) ſey.

2) Die

2) Die Zeit iſt eine nothwendige Vorſtellung, die allen Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kan in Anſehung der Erſcheinungen überhaupt die Zeit ſelbſten nicht aufheben, ob man zwar ganz wol die Erſcheinungen aus der Zeit wegnehmen kan. Die Zeit iſt alſo a priori gegeben. In ihr allein iſt alle Wirklichkeit der Erſcheinungen möglich. Dieſe können insgeſamt wegfallen, aber ſie ſelbſt, als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit,) kan nicht aufgehoben werden.

3) Auf dieſe Nothwendigkeit a priori gründet ſich auch die Möglichkeit apodictiſcher Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimenſion: verſchiedene Zeiten ſind nicht zugleich, ſondern nach einander (ſo wie verſchiedene Räume nicht nach einander, ſondern zugleich ſeyn.) Dieſe Grundſätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn dieſe würde weder ſtrenge Allgemeinheit, noch apodictiſche Gewißheit geben. Wir würden nur ſagen können: ſo lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber, ſo muß es ſich verhalten. Dieſe Grundſätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich ſind und belehren uns vor derſelben, und nicht durch dieſelbe.

4) Die Zeit iſt kein diſcurſiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, ſondern eine reine Form der ſinnlichen Anſchauung. Verſchiedene Zeiten ſind nur Theile

eben

eben derſelben Zeit. Die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand gegeben werden kan, iſt aber Anſchauung. Auch würde ſich der Satz, daß verſchiedene Zeiten nicht zugleich ſeyn können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten laſſen. Der Satz iſt ſynthetiſch, und kan aus Begriffen allein nicht entſpringen. Er iſt alſo in der Anſchauung und Vorſtellung der Zeit unmittelbar enthalten.

5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle beſtimmte Gröſſe der Zeit nur durch Einſchränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich ſey. Daher muß die urſprüngliche Vorſtellung Zeit, als uneingeſchränkt gegeben ſeyn. Wovon aber die Theile ſelbſt, und iede Größe eines Gegenſtandes nur durch Einſchränkung beſtimmt vorgeſtellt werden können, da muß die ganze Vorſtellung nicht durch Begriffe gegeben ſeyn, (denn da gehen die Theilvorſtellungen vorher) ſondern es muß ihre unmittelbare Anſchauung zum Grunde liegen.

Schlüſſe aus dieſen Begriffen.

a) Die Zeit iſt nicht etwas, was vor ſich ſelbſt beſtünde, oder denen Dingen als obiective Beſtimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen ſubiectiven Bedingungen der Anſchauung derſelben abſtrahirt: denn im erſten Fall würde ſie etwas ſeyn, was ohne wirklichen Gegenſtand dennoch wirklich wäre. Was aber das

zweite

zweite betrift, ſo kõnte ſie als eine den Dingen ſelbſt anhangende Beſtimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenſtänden, als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch ſynthetiſche Sätze erkant und angeſchaut werden. Dieſe leztere findet dagegen ſehr wohl ſtatt, wenn die Zeit nichts als die ſubiective Bedingung iſt, unter der alle Anſchauungen in uns ſtatt finden können. Denn da kan dieſe Form der innern Anſchauung vor den Gegenſtänden, mithin a priori vorgeſtellt werden.

b) Die Zeit iſt nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anſchauens unſerer ſelbſt und unſers innern Zuſtandes. Denn die Zeit kan̄ keine Beſtimmung äuſſerer Erſcheinungen ſeyn; Sie gehöret weder zu einer Geſtalt, oder Lage ꝛc. dagegen beſtimmt ſie das Verhältniß der Vorſtellungen in unſerm innern Zuſtande. Und, eben weil dieſe innre Anſchauung keine Geſtalt giebt, ſuchen wir auch dieſen Mangel durch Analogien zu erſetzen, und ſtellen die Zeitfolge durch eine ins unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimenſion iſt, und ſchlieſſen aus den Eigenſchaften dieſer Linie auf alle Eigenſchaften der Zeit, auſſer dem einigen, daß die Theile der erſtern zugleich, die der letztern aber iederzeit nach einander ſind. Hieraus erhellet auch, daß die Vorſtellung der Zeit ſelbſt Anſchauung ſey, weil alle ihre Verhältniſſe ſich an einer äuſſern Anſchauung ausdrücken laſſen.

c) Die Zeit iſt die formale Bedingung a priori aller Erſcheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äuſſeren Anſchauung iſt als Bedingung a priori blos auf äuſſere Erſcheinungen eingeſchränkt. Dagegen weil alle Vorſtellungen, ſie mögen nun äuſſere Dinge zum Gegenſtande haben, oder nicht, doch an ſich ſelbſt, als Beſtimmungen des Gemüths, zum innern Zuſtande gehören: dieſer innere Zuſtand aber, unter der formalen Bedingung der innern Anſchauung, mithin der Zeit gehöret, ſo iſt die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erſcheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unſerer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äuſſern Erſcheinungen. Wenn ich a priori ſagen kan: alle äuſſere Erſcheinungen ſind im Raume, und nach den Verhältniſſen des Raumes a priori beſtimmt, ſo kan ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein ſagen: alle Erſcheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenſtände der Sinne, ſind in der Zeit, und ſtehen nothwendiger Weiſe in Verhältniſſen der Zeit.

Wenn wir von unſrer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung auch alle äuſſere Anſchauungen in der Vorſtellungs-Kraft zu befaſſen, abſtrahiren, und mithin die Gegenſtände nehmen, ſo wie ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, ſo iſt die Zeit Nichts. Sie iſt nur von obiectiver Gültigkeit in Anſehung der Erſcheinungen, weil dieſes ſchon Dinge ſind, die wir als Gegenſtände unſrer Sinne annehmen, aber ſie iſt nicht mehr

objectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unſrer Anſchauung, mithin derienigen Vorſtellungsart, welche uns eigenthümlich iſt, abſtrahirt, und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit iſt alſo lediglich eine ſubiective Bedingung unſerer (menſchlichen) Anſchauung, (welche iederzeit ſinnlich iſt, d. i. ſo fern wir von Gegenſtänden afficirt werden) und an ſich, auſſer dem Subiecte, nichts. Nichts deſto weniger iſt ſie in Anſehung aller Erſcheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, nothwendiger Weiſe obiectiv. Wir können nicht ſagen: alle Dinge ſind in der Zeit, weil bey dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anſchauung derſelben abſtrahirt wird, dieſe aber die eigentliche Bedingung iſt, unter der die Zeit in die Vorſtellung der Gegenſtände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge, als Erſcheinungen (Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung) ſind in der Zeit, ſo hat der Grundſatz ſeine gute obiective Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.

Unſere Behauptungen lehren demnach empiriſche Realität der Zeit, d. i. obiective Gültigkeit in Anſehung aller Gegenſtände, die iemals unſern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unſere Anſchauung iederzeit ſinnlich iſt, ſo kan uns in der Erfahrung niemals ein Gegenſtand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörete. Dagegen ſtreiten wir der Zeit allen Anſpruch auf abſolute Realität, da ſie nemlich, auch ohne auf die

Form unſerer ſinnlichen Anſchauung Rückſicht zu nehmen, ſchlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenſchaft anhinge. Solche Eigenſchaften, die den Dingen an ſich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin beſteht alſo die transſcendentale Idealität der Zeit, nach welcher ſie, wenn man von den ſubiectiven Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung abſtrahirt, gar nichts iſt, und den Gegenſtänden an ſich ſelbſt (ohne ihr Verhältniß auf unſere Anſchauung) weder ſubſiſtirend noch inhärirend beygezählt werden kan. Doch iſt dieſe Idealität, eben ſo wenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindungen in Vergleichung zu ſtellen, weil man doch dabey von der Erſcheinung ſelbſt, der dieſe Prädicate inhäriren, vorausſezt, daß ſie obiective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, auſſer, ſo fern ſie blos empiriſch iſt, d. i. den Gegenſtand ſelbſt blos als Erſcheinung anſieht: wovon die obige Anmerkung des erſteren Abſchnitts nachzuſehen iſt.

Erläuterung.

Wider dieſe Theorie, welche der Zeit empiriſche Realität zugeſtehet, aber die abſolute und transſcendentale ſtreitet, habe ich von einſehenden Männern einen Einwurf ſo einſtimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müſſe ſich natürlicher Weiſe bey iedem Leſer, dem dieſe Betrachtungen ungewohnt ſind, vorfinden. Er lautet ſo: Veränderungen ſind wirklich (dies beweiſet der Wechſel unſe-

unſerer eigenen Vorſtellungen, wenn man gleich alle äuſſere Erſcheinungen, ſamt deren Veränderungen leugnen wollte). Nun ſind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich iſt die Zeit etwas wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit iſt allerdings etwas Wirkliches, nemlich die wirkliche Form der innern Anſchauung. Sie hat alſo ſubiective Realität in Anſehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorſtellung von der Zeit und meiner Beſtimmungen in ihr. Sie iſt alſo wirklich nicht als Obiect, ſondern als die Vorſtellungsart meiner Selbſt als Obiets anzuſehen. Wenn aber ich ſelbſt, oder ein ander Weſen mich, ohne dieſe Bedingung der Sinnlichkeit, anſchauen könte, ſo würden eben dieſelben Beſtimmungen, die wir uns iezt als Veränderungen vorſtellen, eine Erkentniß geben, in welcher die Vorſtellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme. Es bleibt alſo ihre empiriſche Realität als Bedingung aller unſrer Erfahrungen. Nur die abſolute Realität kan ihr nach dem oben angeführten nicht zugeſtanden werden. Sie iſt nichts, als die Form unſrer inneren Anſchauung. *) Wenn man von ihr die beſondere Bedingung unſerer Sinnlichkeit wegnimmt, ſo verſchwindet auch der Begriff der Zeit, und ſie hängt nicht an den

*) Ich kan zwar ſagen: meine Vorſtellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir ſind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes bewußt. Die Zeit iſt darum nicht etwas an ſich ſelbſt, auch keine den Dingen obiectiv anhängende Beſtimmung.

Gegenſtänden ſelbſt, ſondern blos am Subiecte, welches ſie anſchauet.

Die Urſache aber, weswegen dieſer Einwurff ſo einſtimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwol gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wiſſen, iſt dieſe. Die abſolute Realität des Raumes hoffeten ſie nicht apodictiſch darthun zu können, weil ihnen der Idealiſmus entgegen ſteht, nach welchem die Wirklichkeit äuſſerer Gegenſtände keines ſtrengen Beweiſes fähig iſt: Dagegen die des Gegenſtandes unſerer innern Sinnen (meiner ſelbſt und meines Zuſtandes) unmittelbar durchs Bewußtſeyn klar iſt. Jene konten ein bloſſer Schein ſeyn, dieſer aber iſt, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beyde, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorſtellungen beſtreiten darf, gleichwol nur zur Erſcheinung gehören, welche iederzeit zwey Seiten hat, die eine, da das Obiect an ſich ſelbſt betrachtet wird, (unangeſehen der Art, daſſelbe anzuſchauen, deſſen Beſchaffenheit aber eben darum iederzeit problematiſch bleibt) die andere, da auf die Form der Anſchauung dieſes Gegenſtandes geſehen wird, welche nicht in dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, ſondern im Subiecte, dem derſelbe erſcheint, geſucht werden muß, gleichwohl aber der Erſcheinung dieſes Gegenſtandes wirklich und nothwendig zukommt.

Zeit und Raum ſind demnach zwey Erkenntnißquellen, aus denen a priori verſchiedene ſynthetiſche Erkenntniſſe

ge-

geſchöpft werden können, wie vornemlich die reine Mathematik in Anſehung der Erkentniſſe vom Raume und deſſen Verhältniſſen ein glänzendes Beyſpiel giebt. Sie ſind nemlich beyde zuſammen genommen reine Formen aller ſinnlichen Anſchauung, und machen dadurch ſynthetiſche Sätze a priori möglich. Aber dieſe Erkentnißquellen a priori beſtimmen ſich eben dadurch (daß ſie blos Bedingungen der Sinnlichkeit ſeyn) ihre Grenzen, nemlich, daß ſie blos auf Gegenſtände gehen, ſo fern ſie als Erſcheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an ſich ſelbſt darſtellen. Jene allein ſind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus wenn man hinausgehet, weiter kein obiectiver Gebrauch derſelben ſtatt findet. Dieſe Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkentniß unangetaſtet: denn wir ſind derſelben eben ſo gewiß, ob dieſe Formen den Dingen an ſich ſelbſt, oder nur unſrer Anſchauung dieſer Dinge nothwendiger Weiſe anhängen. Dagegen die, ſo die abſolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, ſie mögen ſie nun als ſubſiſtirend, oder nur inhärirend annehmen, mit den Principien der Erfahrung ſelbſt uneinig ſeyn müſſen. Denn, entſchlieſſen ſie ſich zum erſteren (welches gemeiniglich die Parthey der mathematiſchen Naturforſcher iſt,) ſo müſſen ſie zwey ewige und unendliche vor ſich beſtehende Undinge, (Raum und Zeit) annehmen, welche da ſind, (ohne daß doch etwas Wirkliches iſt), nur um alles wirkliche in ſich zu befaſſen. Nehmen ſie die zweite Parthey (von

der einige metaphyſiſche Naturlehrer ſind,) und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abſtrahirte, obzwar in der Abſonderung verworren vorgeſtellte Verhältniſſe der Erſcheinungen (neben oder nach einander) ſo müſſen ſie den mathematiſchen Lehren a priori in Anſehung wirklicher Dinge (z. E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigſtens die apodictiſche Gewißheit ſtreiten, indem dieſe a poſteriori gar nicht ſtatt findet, und die Begriffe a priori von Raum und Zeit dieſer Meinung nach, nur Geſchöpfe der Einbildungskraft ſind, deren Quell wirklich in der Erfahrung geſucht werden muß, aus deren abſtrahirten Verhältniſſen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derſelben enthält, aber ohne die Reſtrictionen, welche die Natur mit denſelben verknüpft hat, nicht ſtatt finden kan. Die erſtere gewinnen ſo viel, daß ſie vor die mathematiſche Behauptungen ſich das Feld der Erſcheinungen frey machen: Dagegen verwirren ſie ſich ſehr durch eben dieſe Bedingungen, wenn der Verſtand über dieſes Feld hinausgehen will. Die zweite gewinnen zwar in Anſehung des lezteren, nemlich, daß die Vorſtellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn ſie von Gegenſtänden nicht als Erſcheinungen, ſondern blos im Verhältniß auf den Verſtand urtheilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematiſcher Erkentniſſe a priori (indem ihnen eine wahre und obiectiv gültige Anſchauung a priori fehlt) Grund angeben, noch die Erfahrungsſätze mit ienen Behauptungen in

noth-

nothwendige Einſtimmung bringen. In unſerer Theorie, von der wahren Beſchaffenheit dieſer zwey urſprünglichen Formen der Sinnlichkeit, iſt beyden Schwierigkeiten abgeholfen.

Daß ſchlüßlich die transſcendentale Aeſthetik nicht mehr, als dieſe zwey Elemente, nemlich Raum und Zeit enthalten könne, iſt daraus klar, weil alle andre zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, ſelbſt der der Bewegung, welcher beyde Stücke vereinigt, etwas Empiriſches vorausſetzen. Denn dieſe ſezt die Wahrnehmung von etwas beweglichen voraus. Im Raum, an ſich ſelbſt betrachtet, iſt aber nichts bewegliches: Daher das bewegliche Etwas ſeyn muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empiriſches Datum. Eben ſo kan die transſcendentale Aeſthetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zehlen: denn die Zeit ſelbſt verändert ſich nicht, ſondern etwas, das in der Zeit iſt. Alſo wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Daſeyn, und der Succeßion ſeiner Beſtimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

Allgemeine Anmerkungen
zur
Transſcendentalen Aeſthetik.

Zuerſt wird es nöthig ſeyn, uns ſo deutlich, als möglich, zu erklären, was in Anſehung der Grundbeſchaf-

fenheit der ſinnlichen Erkentniß überhaupt unſre Meinung ſey, um aller Misdeutung derſelben vorzubeugen.

Wir haben alſo ſagen wollen: daß alle unſre Anſchauung nichts als die Vorſtellung von Erſcheinung ſey: daß die Dinge, die wir anſchauen, nicht das an ſich ſelbſt ſind, wofür wir ſie anſchauen, noch ihre Verhältniſſe ſo an ſich ſelbſt beſchaffen ſind, als ſie uns erſcheinen, und daß, wenn wir unſer Subiect oder auch nur die ſubiective Beſchaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beſchaffenheit, alle Verhältniſſe der Obiecte im Raum und Zeit, ia ſelbſt Raum und Zeit verſchwinden würden, und als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns exiſtiren können. Was es vor eine Bewandniß mit den Gegenſtänden an ſich und abgeſondert von aller dieſer Receptivität unſerer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekant. Wir kennen nichts, als unſere Art, ſie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich iſt, die auch nicht nothwendig iedem Weſen, ob zwar iedem Menſchen zukommen muß. Mit dieſer haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit ſind die reine Formen derſelben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und ſie heiſſet darum reine Anſchauung; dieſe aber iſt das in unſerm Erkentniß, was da macht, daß ſie Erkentniß a poſteriori d. i. empiriſche Anſchauung heißt. Jene hängen unſrer Sinnlichkeit ſchlechthin nothwendig an, welcher Art auch unſere Empfindungen ſeyn mögen; dieſe

kön=

können ſehr verſchieden ſeyn. Wenn wir dieſe unſre Anſchauung auch zum höchſten Grade der Deutlichkeit bringen könten, ſo würden wir dadurch der Beſchaffenheit der Gegenſtände an ſich ſelbſt nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unſre Art der Anſchauung d. i. unſere Sinnlichkeit vollſtändig erkennen, und dieſe immer nur unter den, dem Subiect urſprünglich anhängenden Bedingungen, von Raum und Zeit; was die Gegenſtände an ſich ſelbſt ſeyn mögen, würde uns durch die aufgeklärteſte Erkentniß der Erſcheinung derſelben, die uns allein gegeben iſt, doch niemals bekant werden.

Daß daher unſere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorſtellung der Dinge ſey, welche lediglich das enthält, was ihnen an ſich ſelbſt zukömmt, aber nur unter einer Zuſammenhäufung von Merkmalen und Theilvorſtellungen, die wir nicht mit Bewußtſeyn auseinander ſetzen, iſt eine Verfälſchung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erſcheinnng, welche die ganze Lehre derſelben unnütz und leer macht. Der Unterſchied einer undeutlichen von der deutlichen Vorſtellung iſt blos logiſch, und betrift nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, deſſen ſich der geſunde Verſtand bedient, eben daſſelbe, was die ſubtileſte Speculation aus ihm entwickeln kan, nur daß im gemeinen und practiſchen Gebrauche man ſich dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen in dieſen Gedanken, nicht bewußt iſt. Darum kan man nicht ſagen, daß der gemeine Begriff ſinnlich ſey, und eine bloſſe Erſcheinung

enthalte, denn das Recht kan gar nicht erſcheinen, ſondern ſein Begriff liegt im Verſtande, und ſtellet eine Beſchaffenheit, (die moraliſche) der Handlungen vor, die ihnen an ſich ſelbſt zukommt. Dagegen enthält die Vorſtellung eines Cörpers in der Anſchauung gar nichts, was einem Gegenſtande an ſich ſelbſt zukommen könte, ſondern blos die Erſcheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden, und dieſe Receptivität unſerer Erkentnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkentniß des Gegenſtandes an ſich ſelbſt, ob man iene (die Erſcheinung) gleich bis auf den Grund durchſchauen möchte, dennoch himmelweit unterſchieden.

Die Leibniz-wolfiſche Philoſophie hat daher allen Unterſuchungen über die Natur und den Urſprung unſerer Erkentniſſe einen ganz unrechten Geſichtspunct angewieſen, indem ſie den Unterſchied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen blos als logiſch betrachtete, da er offenbar transſcendental iſt, und nicht blos die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, ſondern den Urſprung und den Inhalt derſelben betrift, ſo daß wir durch die erſtere die Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt nicht blos undeutlich, ſondern gar nicht erkennen, und, ſo bald wir unſre ſubiective Beſchaffenheit wegnehmen, das vorgeſtellte Obiect mit den Eigenſchaften, die ihm die ſinnliche Anſchauung beylegte, überall nirgend anzutreffen iſt, noch angetroffen werden kan, indem eben dieſe ſubiective Beſchaffenheit die Form deſſelben, als Erſcheinung beſtimmt.

Wir

Wir unterſcheiden ſonſt wohl unter Erſcheinungen, das, was der Anſchauung derſelben weſentlich anhängt, und vor ieden menſchlichen Sinn überhaupt gilt, von demienigen, was derſelben nur zufälliger Weiſe zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, ſondern nur auf eine beſondre Stellung oder Organiſation dieſes oder ienes Sinnes gültig iſt. Und da nennt man die erſtere Erkentniß eine ſolche, die den Gegenſtand an ſich ſelbſt vorſtellt, die zweite aber nur die Erſcheinung deſſelben. Dieſer Unterſchied iſt aber nur empiriſch. Bleibt man dabey ſtehen, (wie es gemeiniglich geſchieht,) und ſieht iene empiriſche Anſchauung nicht wiederum (wie es geſchehen ſollte) als bloſſe Erſcheinung an, ſo daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an ſich ſelbſt anginge, anzutreffen iſt, ſo iſt unſer transſcendentale Unterſchied verloren, und wir glauben alsdenn doch, Dinge an ſich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) ſelbſt bis zu der tiefſten Erforſchung ihrer Gegenſtände mit nichts, als Erſcheinungen zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloſſe Erſcheinung bey einem Sonnregen nennen, dieſen Regen aber die Sache an ſich ſelbſt, welches auch richtig iſt, ſo fern wir den letztern Begriff nur phyſiſch verſtehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verſchiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anſchauung ſo und nicht anders beſtimmt iſt. Nehmen wir aber dieſes Empiriſche überhaupt, und fragen, ohne uns an die Einſtimmung deſſel-

deſſelben mit iedem Menſchenſinne zu kehren, ob auch dieſes einen Gegenſtand an ſich ſelbſt (nicht die Regentropfen, denn die ſind denn ſchon, als Erſcheinungen empiriſche Obiecte) vorſtelle, ſo iſt die Frage von der Beziehung der Vorſtellung auf den Gegenſtand transſcendental, und nicht allein dieſe Tropfen ſind bloſſe Erſcheinungen, ſondern ſelbſt ihre runde Geſtalt, ia ſo gar der Raum, in welchem ſie fallen, ſind nichts an ſich ſelbſt, ſondern bloſſe Modificationen, oder Grundlagen unſerer ſinnlichen Anſchauung, das transſcendentale Obiect aber bleibt uns unbekant.

Die zweite wichtige Angelegenheit unſerer transſcendentalen Aeſthetik iſt, daß ſie nicht blos als ſcheinbare Hypotheſe einige Gunſt erwerbe, ſondern ſo gewiß und unzweifelt ſey, als iemals von einer Theorie gefordert werden kan, die zum Organon dienen ſoll. Um dieſe Gewisheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall wählen, woran deſſen Gültigkeit augenſcheinlich werden kan.

Setzet demnach Raum und Zeit ſeyen an ſich ſelbſt obiectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an ſich ſelbſt, ſo zeigt ſich erſtlich: daß von beyden a priori apodictiſche und ſynthetiſche Sätze in großer Zahl vornemlich vom Raum vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beyſpiel unterſuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie ſynthetiſch a priori, und mit apodictiſcher

Gewis-

Gewisheit erkant werden, ſo frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze, und worauf ſtützt ſich unſer Verſtand, um zu dergleichen ſchlechthin nothwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen. Es iſt kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anſchauungen; beydes aber, als ſolche, die entweder a priori oder a poſteriori gegeben ſind. Die letztere, nämlich empiriſche Begriffe, imgleichen das, worauf ſie ſich gründen, die empiriſche Anſchauung, können keinen ſynthetiſchen Satz geben, als nur einen ſolchen, der auch blos empiriſch d. i. ein Erfahrungsſatz iſt, mithin niemals Nothwendigkeit und abſolute Allgemeinheit enthalten kan, dergleichen doch das Characteriſtiſche aller Sätze der Geometrie iſt. Was aber das erſtere und einzige Mittel ſeyn würde, nemlich durch bloſſe Begriffe oder durch Anſchauungen a priori zu dergleichen Erkentniſſen zu gelangen, ſo iſt klar, daß aus bloſſen Begriffen gar keine ſynthetiſche Erkentniß, ſondern lediglich analytiſche erlangt werden kan. Nehmet nur den Satz: daß durch zwey gerade Linien ſich gar kein Raum einſchlieſſen laſſe, mithin keine Figur möglich ſey, und verſucht ihn, aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwey abzuleiten, oder auch, daß aus dreyen geraden Linien eine Figur möglich ſey, und verſucht es eben ſo, blos aus dieſen Begriffen. Alle eure Bemühung iſt vergeblich, und ihr ſeht euch genöthiget, zur Anſchauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch iederzeit thut. Ihr gebt euch alſo einen Gegenſtand in der Anſchau-

ſchauung; von welcher Art aber iſt dieſe, iſt es eine reine Anſchauung a priori oder eine empiriſche? Wäre das letzte, ſo könte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodictiſcher Satz daraus werden: denn Erfahrung kan dergleichen niemals liefern. Ihr müßt alſo euren Gegenſtand a priori in der Anſchauung geben, und auf dieſen euren ſynthetiſchen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuſchauen, wäre dieſe ſubiective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Obiect dieſer (äuſſeren) Anſchauung ſelbſt möglich iſt, wäre der Gegenſtand (der Triangel) etwas an ſich ſelbſt ohne Beziehung auf euer Subiect, wie könte ihr ſagen, daß was in euren ſubiectiven Bedingungen einen Triangel zu conſtruiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an ſich ſelbſt nothwendig zukommen müſſe; denn ihr könte doch zu euren Begriffen (von drey Linien) nichts neues (die Figur) hinzufügen, welches darum nothwendig an dem Gegenſtande angetroffen werden müßte, da dieſer vor eurer Erkentniß, und nicht durch dieſelbe gegeben iſt. Wäre alſo nicht der Raum (und ſo auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anſchauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge vor euch äuſſere Gegenſtände ſeyn können, die ohne dieſe ſubiective Bedingungen an ſich nichts ſind, ſo könte ihr a priori ganz und gar nichts über äuſſere Obiecte ſynthetiſch ausmachen. Es iſt alſo ungezweifelt gewiß, und nicht blos möglich, oder auch wahrſchein-

lich,

lich, daß Raum und Zeit, als die nothwendige Bedingungen aller (äuſſern und innern) Erfahrung, blos ſubiective Bedingungen aller unſrer Anſchauung ſind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenſtände bloſſe Erſcheinungen und nicht vor ſich in dieſer Art gegebene Dinge ſind, von denen ſich auch um deswillen, was die Form derſelben betrift, vieles a priori ſagen läßt, niemals aber das Mindeſte von dem Dinge an ſich ſelbſt, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegen mag.

Der Transſcendentalen Elementarlehre Zweyter Theil.

Die transſcendentale Logik.

Einleitung.

Idee einer transſcendentalen Logik.

I.

Von der Logik überhaupt.

Unſre Erkentniß entſpringt aus zwey Grundquellen des Gemüths, deren die erſte iſt, die Vorſtellungen zu empfangen, (die Receptivität der Eindrücke) die zweite, das Vermögen, durch dieſe Vorſtellungen einen Gegenſtand zu erkennen: (Spontaneität der Begriffe); durch die erſtere wird uns ein Gegenſtand gegeben, durch die zweyte wird dieſer, im Verhältniß auf iene Vorſtellung (als bloſſe Beſtimmung des Gemüths) gedacht. Anſchauung und Begriffe machen alſo die Elemente aller unſrer Erkentniß aus, ſo daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correſpondirende Anſchauung, noch Anſchauung, ohne Begriffe, ein Erkentniß abgeben kan. Beyde ſind entweder rein, oder empiriſch. Empiriſch, wenn Empfindung, (die die wirkliche Gegenwart des Gegenſtandes vorausſezt) darinn enthalten iſt: rein aber, wenn der Vorſtellung keine Empfindung beygemiſcht iſt. Man kan die leztere die Materie der ſinnlichen Erkentniß nennen. Daher enthält reine Anſchauung lediglich die Form, unter welcher etwas ange-

ſchaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt. Nur allein reine Auſchauungen oder Begriffe ſind a priori möglich, empiriſche nur a poſteriori.

Wollen wir die Receptivität unſeres Gemüths, Vorſtellungen zu empfangen, ſo fern es auf irgend eine Weiſe afficirt wird, Sinnlichkeit nennen, ſo iſt dagegen das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkentniſſes, der Verſtand. Unſre Natur bringt es ſo mit ſich, daß die Anſchauung niemals anders als ſinnlich ſeyn kan, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden. Dagegen iſt das Vermögen, den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken, der Verſtand. Keine dieſer Eigenſchaften iſt der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenſtand gegeben, und ohne Verſtand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe, ſind blind. Daher iſt es eben ſo nothwendig, ſeine Begriffe ſinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenſtand in der Anſchauung beyzufügen), als ſeine Anſchauungen ſich verſtändlich zu machen,) d. i. ſie unter Begriffe zu bringen). Beyde Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Functionen nicht vertauſchen. Der Verſtand vermag nichts anzuſchauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß ſie ſich vereinigen, kan Erkentniß entſpringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermiſchen, ſondern man hat große Urſache,

iedes von dem andern ſorgfältig abzuſondern, und zu unterſcheiden. Daher unterſcheiden wir die Wiſſenſchaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Aeſthetik, von der Wiſſenſchaft der Verſtandesregeln überhaupt, d. i. der Logik.

Die Logik kan nun wiederum in zwiefacher Abſicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des beſondern Verſtandesgebrauchs. Die erſte enthält die ſchlechthin nothwendige Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes ſtatt findet, und geht alſo auf dieſen, unangeſehen der Verſchiedenheit der Gegenſtände, auf welche er gerichtet ſeyn mag. Die Logik des beſondern Verſtandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewiſſe Art von Gegenſtänden richtig zu denken. Jene kan man die Elementarlogik nennen, dieſe aber das Organon dieſer oder iener Wiſſenſchaft. Die leztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädevtik der Wiſſenſchaften vorangeſchikt, ob ſie zwar, nach dem Gange der menſchlichen Vernunft, das ſpäteſte iſt, wozu ſie allererſt gelangt, wenn die Wiſſenſchaft ſchon lange fertig iſt, und nur die lezte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenſtände ſchon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regeln angeben will, wie ſich eine Wiſſenſchaft von ihnen zu Stande bringen laſſe.

Die allgemeine Logik iſt nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der erſteren abſtrahiren wir

von

von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand ausgeübet wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Geſetzen des Gedächtniſſes, der Macht der Gewohnheit, der Neigung ꝛc. mithin auch den Quellen der Vorurtheile, ia gar überhaupt von allen Urſachen, daraus uns gewiſſe Erkentniſſe entſpringen, oder unterſchoben werden mögen, weil ſie blos den Verſtand unter gewiſſen Umſtänden ſeiner Anwendung betreffen, und, um dieſe zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine allgemeine, aber reine Logik hat es alſo mit lauter Principien a priori zu thun, und iſt ein Canon des Verſtandes und der Vernunft, aber nur in Anſehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag ſeyn, welcher er wolle, (empiriſch oder transſcendental.) Eine allgemeine Logik heißt aber alsdenn angewandt, wenn ſie auf die Regeln des Gebrauchs des Verſtandes unter den ſubiectiven empiriſchen Bedingungen, die uns die Pſychologie lehrt, gerichtet iſt. Sie hat alſo empiriſche Principien, ob ſie zwar in ſo fern allgemein iſt, daß ſie auf den Verſtandesgebrauch ohne Unterſchied der Gegenſtände geht. Um deswillen iſt ſie auch weder ein Canon des Verſtandes überhaupt, noch ein Organon beſondrer Wiſſenſchaften, ſondern lediglich ein Catharcticon des gemeinen Verſtandes.

In der allgemeinen Logik muß alſo der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen ſoll, von demienigen gänzlich abgeſondert werden, welcher die angewandte (obzwar

noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erſtere iſt eigentlich nur allein Wiſſenſchaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die ſchulgerechte Darſtellung einer Elementar-Lehre des Verſtandes erfordert. In dieſer müſſen alſo die Logiker iederzeit zwey Regeln vor Augen haben.

1) Als allgemeine Logik abſtrahirt ſie von allem Inhalt der Verſtandeserkentniß, und der Verſchiedenheit ihrer Gegenſtände, und hat mit nichts, als der bloſſen Form des Denkens zu thun.

2) Als reine Logik hat ſie keine empiriſche Principien, mithin ſchöpft ſie nichts, (wie man ſich bisweilen überredet hat) aus der Pſychologie, die alſo auf den Canon des Verſtandes gar keinen Einfluß hat. Sie iſt eine demonſtrirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß ſeyn.

Was ich die angewandte Logik nenne, (wider die gemeine Bedeutung dieſes Worts, nach der ſie gewiſſe Exercitien, dazu die reine Logik die Regel giebt, enthalten ſoll) ſo iſt ſie eine Vorſtellung des Verſtandes und der Regeln ſeines nothwendigen Gebrauchs in concreto, nemlich unter den zufälligen Bedingungen des Subiects, die dieſen Gebrauch hindern oder befördern können, und die insgeſamt nur empiriſch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerkſamkeit, deren Hinderniß und Folgen, dem Urſprunge des Irrthums, dem Zuſtande des Zweifels, des Scrupels, der Ueberzeugung u. ſ. w. und zu ihr verhält ſich die allgemeine und reine Logik, wie die reine Moral, wel-

che blos die nothwendige ſittliche Geſetze eines freyen Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche dieſe Geſetze unter den Hinderniſſen der Gefühle, Neigungen und Leidenſchaften, denen die Menſchen mehr oder weniger unterworfen ſind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonſtrirte Wiſſenſchaft abgeben kan, weil ſie eben ſowol als iene angewandte Logik empiriſche und pſychologiſche Principien bedarf.

II.
Von der Transſcendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abſtrahirt, wie wir gewieſen, von allem Inhalt der Erkentniß, d. i. von aller Beziehung derſelben auf das Obiect und betrachtet nur die logiſche Form im Verhältniſſe der Erkentniſſe auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber ſo wol reine, als empiriſche Anſchauungen giebt, (wie die transſcendentale Aeſthetik darthut), ſo könte auch wol ein Unterſchied zwiſchen reinem und empiriſchem Denken der Gegenſtände angetroffen werden. In dieſem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkentniß abſtrahirte; denn dieienige, welche blos die Regeln des reinen Denkens eines Gegenſtandes enthielte, würde alle dieienige Erkentniſſe ausſchlieſſen, welche von empiriſchem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Urſprung unſerer Erkentniſſe von Gegenſtänden gehen,

ſo fern er nicht den Gegenſtänden zugeſchrieben werden kan; dahingegen die allgemeine Logik mit dieſem Urſprunge der Erkentniß nichts zu thun hat, ſondern die Vorſtellungen, ſie mögen uranfänglich a priori in uns ſelbſt, oder nur empiriſch gegeben ſeyn, blos nach den Geſetzen betrachtet, nach welchen der Verſtand ſie im Verhältniß gegen einander braucht, wenn er denkt und alſo nur von der Verſtandesform handelt, die den Vorſtellungen verſchaft werden kan, woher ſie auch ſonſt entſprungen ſeyn mögen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgende Betrachtungen erſtreckt, und die man wol vor Augen haben muß, nemlich: daß nicht eine iede Erkentniß a priori, ſondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewiſſe Vorſtellungen (Anſchauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich ſeyn, transſcendental (d. i. die Möglichkeit der Erkentniß oder der Gebrauch derſelben a priori) heiſſen müſſe. Daher iſt weder der Raum, noch irgend eine geometriſche Beſtimmung deſſelben a priori eine transſcendentale Vorſtellung, ſondern nur die Erkentniß, daß dieſe Vorſtellungen gar nicht empiriſchen Urſprungs ſeyn, und die Möglichkeit, wie ſie ſich gleichwol a priori auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen könne, kan transſcendental heiſſen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenſtänden überhaupt auch transſcendental ſeyn: aber iſt er lediglich auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt, ſo heißt er empiriſch. Der

Unter-

Unterſchied des transſcendentalen und empiriſchen gehört alſo nur zur Critik der Erkentniſſe, und betrift nicht die Beziehung derſelben auf ihren Gegenſtand.

In der Erwartung alſo, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die ſich a priori auf Gegenſtände beziehen mögen, nicht als reine oder ſinnliche Anſchauungen, ſondern blos als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empiriſchen noch äſthetiſchen Urſprungs ſind, ſo machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wiſſenſchaft des reinen Verſtandes und Vernunfterkentniſſes, dadurch wir Gegenſtände völlig a priori denken. Eine ſolche Wiſſenſchaft, welche den Urſprung, den Umfang und die obiective Gültigkeit ſolcher Erkentniſſe beſtimmete, würde transſcendentale Logik heiſſen müſſen, weil ſie es blos mit den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, ſo fern ſie auf Gegenſtände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empiriſche ſo wol, als reine Vernunfterkentniſſe ohne Unterſchied.

III.
Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialectik.

Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und ſie dahin zu bringen ſuchte, daß ſie ſich entweder auf einer elenden Dialele mußten betreffen laſſen, oder ihre Unwiſſenheit,

mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunſt bekennen ſolten, iſt dieſe: Was iſt Wahrheit? Die Nahmenerklärung der Wahrheit, daß ſie nemlich die Uebereinſtimmung der Erkentniß mit ihrem Gegenſtande ſey, wird hier geſchenkt, und vorausgeſezt; man verlangt aber zu wiſſen, welches das allgemeine und ſichere Criterium der Wahrheit einer ieden Erkentniß ſey.

Es iſt ſchon ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit oder Einſicht, zu wiſſen, was man vernünftiger Weiſe fragen ſolle. Denn wenn die Frage an ſich ungereimt iſt, und unnöthige Antworten verlangt, ſo hat ſie, auſſer der Beſchämung deſſen, der ſie aufwirft, bisweilen noch den Nachtheil, den unbehutſamen Anhörer derſelben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerthen Anblick zu geben, daß einer (wie die Alten ſagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.

Wenn Wahrheit in der Uebereinſtimmung einer Erkentniß mit ihrem Gegenſtande beſteht, ſo muß dadurch dieſer Gegenſtand von andern unterſchieden werden; denn eine Erkentniß iſt falſch, wenn ſie mit dem Gegenſtande, worauf ſie bezogen wird, nicht übereinſtimmt, ob ſie gleich etwas enthält, was wol von andern Gegenſtänden gelten könte. Nun würde ein allgemeines Criterium der Wahrheit dasienige ſeyn, welches von allen Erkentniſſen, ohne Unterſchied ihrer Gegenſtände, gültig wäre. Es iſt aber klar, daß, da man bey demſelben von allem Inhalt der Erkentniß (Beziehung auf ihr Obiect) abſtrahirt, und

Wahr-

Wahrheit gerade dieſen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt ſey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Inhalts der Erkentniſſe zu fragen, und daß alſo ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben ſchon den Inhalt einer Erkentniß die Materie derſelben genant haben, ſo wird man ſagen müſſen: von der Wahrheit der Erkentnis der Materie nach läßt ſich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in ſich ſelbſt widerſprechend iſt.

Was aber das Erkentniß der bloſſen Form nach (mit Beyſeiteſetzung alles Inhalts) betrift, ſo iſt eben ſo klar: daß eine Logik, ſo fern ſie die allgemeine und nothwendige Regeln des Verſtandes vorträgt, eben in dieſen Regeln Criterien der Wahrheit darlegen müſſe. Denn, was dieſen widerſpricht, iſt falſch, weil der Verſtand dabey ſeinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin ſich ſelbſt widerſtreitet. Dieſe Criterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt und ſind ſo fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkentniß der logiſchen Form völlig gemäß ſeyn möchte, d. i. ſich ſelbſt nicht widerſpräche, ſo kan ſie doch noch immer dem Gegenſtande widerſprechen. Alſo iſt das blos logiſche Criterium der Wahrheit, nemlich die Uebereinſtimmung einer Erkentniß mit den allgemeinen und formalen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zwar die conditio ſine qua non, mithin die negative Bedingung aller

Wahr-

Wahrheit: weiter aber kan die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, ſondern den Inhalt trift, kan die Logik durch keinen Probierſtein entdecken.

Die allgemeine Logik löſet nun das ganze formale Geſchäfte des Verſtandes und der Vernunft in ſeine Elemente auf, und ſtellet ſie als Principien aller logiſchen Beurtheilung unſerer Erkentniß dar. Dieſer Theil der Logik kan daher Analytik heiſſen, und iſt eben darum der, wenigſtens negative Probierſtein der Wahrheit, indem man zuvörderſt alle Erkentniß, ihrer Form nach, an dieſen Regeln prüfen und ſchätzen muß, ehe man ſie ſelbſt ihrem Inhalt nach unterſucht, um auszumachen, ob ſie in Anſehung des Gegenſtandes poſitive Wahrheit enthalten. Weil aber die bloſſe Form des Erkentniſſes, ſo ſehr ſie auch mit logiſchen Geſetzen übereinſtimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (obiective) Wahrheit dem Erkentniſſe darum auszumachen, ſo kan ſich Niemand blos mit der Logik wagen, über Gegenſtände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung auſſer der Logik eingezogen zu haben, um hernach blos die Benutzung und die Verknüpfung derſelben in einem zuſammenhangenden Ganzen nach logiſchen Geſetzen zu verſuchen, noch beſſer aber, ſie lediglich darnach zu prüfen. Gleichwol liegt ſo etwas verleitendes in dem Beſitze einer ſo ſcheinbarer Kunſt, allen unſeren Erkentniſſen die Form des Verſtandes zu geben, ob man gleich in Anſehung des Inhalts derſelben noch ſehr leer und

arm

arm ſeyn mag, daß iene allgemeine Logik, die blos ein Canon zur Beurtheilung iſt, gleichſam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigſtens dem Blendwerk von obiectiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der That dadurch gemisbraucht worden. Die allgemeine Logik nun als vermeintes Organon, heißt Dialectik.

So verſchieden auch die Bedeutung iſt, in der die Alten dieſer Benennung einer Wiſſenſchaft oder Kunſt ſich bedienten, ſo kan man doch aus dem wirklichen Gebrauche derſelben ſicher abnehmen, daß ſie bey ihnen nichts anders war, als die Logik des Scheins. Eine ſophiſtiſche Kunſt, ſeiner Unwiſſenheit, ia auch ſeinen vorſetzlichen Blendwerken den Anſtrich der Wahrheit zu geben, daß man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt verſchreibt, nachahmete, und ihre Topik zu Beſchönigung iedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kan man es als eine ſichere und brauchbare Warnung anmerken: daß die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, iederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialectiſch ſey. Denn da ſie uns gar nichts über den Inhalt der Erkentniß lehret, ſondern nur blos die formale Bedingungen der Uebereinſtimmung mit dem Verſtande, welche übrigens in Anſehung der Gegenſtände gänzlich gleichgültig ſeyn; ſo muß die Zumuthung, ſich derſelben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um ſeine Kentniſſe, wenigſtens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geſchwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit

eini-

einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten.

Eine ſolche Unterweiſung iſt der Würde der Philoſophie auf keine Weiſe gemäß. Um deswillen hat man dieſe Benennung der Dialectik lieber, als eine Critik des dialectiſchen Scheins der Logik beygezählt, und als eine ſolche wollen wir ſie auch hier verſtanden wiſſen.

IV.
Von der Eintheilung der transſc. Logik in die Transſcendentale Analytik und Dialectik.

In einer transſcendentalen Logik iſoliren wir den Verſtand, (ſo wie oben in der transſc. Aeſthetik die Sinnlichkeit) und heben blos den Theil des Denkens aus unſerm Erkentniſſe heraus, der lediglich ſeinen Urſprung in dem Verſtande hat. Der Gebrauch dieſer reinen Erkentniß aber beruhet darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenſtände in der Anſchauung gegeben ſeyn, worauf iene angewandt werden können. Denn ohne Anſchauung fehlt es aller unſerer Erkentniß an Obiecten, und ſie bleibt alsdenn völlig leer. Der Theil der transſc. Logik alſo, der die Elemente der reinen Verſtandeserkentniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenſtand gedacht werden kan, iſt die transſcendentale Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kan keine Erkentniß widerſprechen, ohne daß ſie zugleich allen Inhalt

halt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Obiect mithin alle Wahrheit. Weil es aber ſehr anlockend und verleitend iſt, ſich dieſer reinen Verſtandeserkentniſſe und Grundſätze allein, und ſelbſt über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Obiecte) an die Hand geben kan, worauf iene reine Verſtandesbegriffe angewandt werden können: ſo geräth der Verſtand in Gefahr, durch leere Vernünfteleyen von den bloſſen formalen Principien des reinen Verſtandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenſtände ohne Unterſchied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben ſind, ia vielleicht auf keinerley Weiſe gegeben werden können. Da ſie alſo eigentlich nur ein Canon der Beurtheilung des empiriſchen Gebrauchs ſeyn ſollte, ſo wird ſie gemisbraucht, wenn man ſie als das Organon eines allgemeinen und unbeſchränkten Gebrauchs gelten läßt, und ſich mit dem reinen Verſtande allein wagt, ſynthetiſch über Gegenſtände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten, und zu entſcheiden. Alſo würde der Gebrauch des reinen Verſtandes alsdenn dialectiſch ſeyn. Der zweyte Theil der transſcendentalen Logik muß alſo eine Critik dieſes dialectiſchen Scheines ſeyn, und heißt, transſcendentale Dialectik, nicht als eine Kunſt, dergleichen Schein dogmatiſch zu erregen, (eine leider ſehr gangbare Kunſt mannigfaltiger metaphyſiſcher Gauckelwerke) ſondern als eine Critik des Verſtandes und der Vernunft in Anſehung ihres hyperphyſiſchen Gebrauchs, um den falſchen Schein ihrer

grund-

grundloſen Anmaſſungen aufzudecken, und ihre Anſprüche auf Erfindung und Erweiterung, die ſie blos durch transſcendentale Grundſätze zu erreichen vermeinet, zur bloſſen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verſtandes vor ſophiſtiſchen Blendwerke herabzuſetzen.

Der Transſcendentalen Logik Erſte Abtheilung.

Die Transſcendentale Analytik.

Dieſe Analytik iſt die Zergliederung unſeres geſamten Erkentniſſes a priori in die Elemente der reinen Verſtandeserkentniß. Es kommt hiebey auf folgende Stücke an. 1. Daß die Begriffe reine und nicht empiriſche Begriffe ſeyn. 2. daß ſie nicht zur Anſchauung und zur Sinnlichkeit, ſondern zum Denken und Verſtande gehören. 3. Daß ſie Elementarbegriffe ſeyn und von den abgeleiteten, oder daraus zuſammengeſetzten, wol unterſchieden werden. 4. Daß ihre Tafel vollſtändig ſey, und ſie das ganze Feld des reinen Verſtandes gänzlich ausfüllen. Nun kan dieſe Vollſtändigkeit einer Wiſſenſchaft nicht auf den Ueberſchlag, eines blos durch Verſuche zu Stande gebrachten Aggregats, mit Zuverläßigkeit angenommen werden; daher iſt ſie nur vermittelſt einer Idee des Ganzen der Verſtandeserkentniß a priori und die daraus beſtimmte Abtheilung der Begriffe, welche ſie ausmachen, mithin nur durch

ihren

ihren Zuſammenhang in einem Syſtem möglich. Der reine Verſtand ſondert ſich nicht allein von allem empiriſchen, ſondern ſo gar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er iſt alſo eine vor ſich ſelbſt beſtändige, ſich ſelbſt gnugſame, und durch keine äuſſerlich hinzukommende Zuſätze zu vermehrender Einheit. Daher wird der Inbegriff ſeiner Erkentniß ein unter einer Idee zu befaſſendes und zu beſtimmendes Syſtem ausmachen, deſſen Vollſtändigkeit und Articulation zugleich einen Probierſtein der Richtigkeit und Aechtheit aller hineinpaſſenden Erkentnißſtücke abgeben kan. Es beſteht aber dieſer ganze Theil der transſcend. Logik aus zwey **Büchern**, deren das eine die Begriffe, das andere die Grundſätze des reinen Verſtandes enthält.

Der Transſcendentalen Analytik Erſtes Buch.

Die Analytik der Begriffe.

Ich verſtehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analyſis derſelben, oder das gewöhnliche Verfahren in philoſophiſchen Unterſuchungen, Begriffe, die ſich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, ſondern die noch wenig verſuchte Zergliederung des Verſtandesvermögens ſelbſt, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforſchen,

daß wir ſie im Verſtande allein, als ihrem Geburtsorte, aufſuchen und deſſen reinen Gebrauch überhaupt analyſiren; denn dieſes iſt das eigenthümliche Geſchäfte einer Transſcendental-Philoſophie; das übrige iſt die logiſche Behandlung der Begriffe in der Philoſophie überhaupt. Wir werden alſo die reine Begriffe bis zu ihren erſten Keimen und Anlagen im menſchlichen Verſtande verfolgen, in denen ſie vorbereitet liegen, bis ſie endlich bey Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denſelben Verſtand, von denen ihnen anhängenden empiriſchen Bedingungen befreyet, in ihrer Lauterkeit dargeſtellt werden.

Der Analytik der Begriffe Erſtes Hauptſtück.

Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe.

Wenn man ein Erkentnißvermögen ins Spiel ſezt, ſo thun ſich, nach den mancherley Anläſſen, verſchiedene Begriffe hervor, die dieſes Vermögen kennbar machen und ſich in einem mehr, oder weniger ausführlichen Aufſatz ſammeln laſſen, nachdem die Beobachtung derſelben längere Zeit, oder mit gröſſerer Scharfſichtigkeit angeſtellt worden. Wo dieſe Unterſuchung werde vollendet ſeyn, läßt ſich, nach dieſem gleichſam mechaniſchen Verfahren, niemals mit Sicherheit beſtimmen. Auch entdecken ſich die

Be-

Begriffe, die man nur ſo bey Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und ſyſtematiſchen Einheit, ſondern werden zulezt nur nach Aehnlichkeiten gepaart und nach der Grösſe ihres Inhalts, von den einfachen an, zu den mehr zuſammengeſezten, in Reihen geſtellt, die nichts weniger als ſyſtematiſch, obgleich auf gewiſſe Weiſe methodiſch zu Stande gebracht werden.

Die Transſcendental-Philoſophie hat den Vortheil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzuſuchen; weil ſie aus dem Verſtande, als abſoluter Einheit, rein und unvermiſcht entſpringen und daher ſelbſt nach einem Begriffe oder Idee, unter ſich zuſammenhängen müſſen. Ein ſolcher Zuſammenhang aber giebt eine Regel an die Hand, nach welcher iedem reinen Verſtandesbegriff ſeine Stelle und allen insgeſamt ihre Vollſtändigkeit a priori beſtimt werden kan, welches alles ſonſt vom Belieben, oder dem Zufall abhängen würde.

Des Transſcendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe

Erſter Abſchnitt.

Von dem logiſchen Verſtandesgebrauche überhaupt.

Der Verſtand wurde oben blos negativ erklärt: durch ein nichtſinnliches Erkentnißvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anſchau-

ung theilhaftig werden. Alſo iſt der Verſtand kein Vermögen der Anſchauung. Es giebt aber, auſſer der Anſchauung, keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Alſo iſt die Erkentniß eines ieden, wenigſtens des menſchlichen Verſtandes, eine Erkentniß durch Begriffe, nicht intuitiv, ſondern diſcurſiv. Alle Anſchauungen, als ſinnlich, beruhen auf Affectionen, die Begriffe alſo auf Functionen. Ich verſtehe aber unter Function, die Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter einer gemeinſchaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen ſich alſo auf der Spontaneität des Denkens, wie ſinnliche Anſchauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von dieſen Begriffen kan nun der Verſtand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorſtellung unmittelbar auf den Gegenſtand geht, als blos die Anſchauung, ſo wird ein Begriff niemals auf einen Gegenſtand unmittelbar, ſondern auf irgend eine andre Vorſtellung von demſelben, (ſie ſey Anſchauung oder ſelbſt ſchon Begriff), bezogen. Das Urtheil iſt alſo die mittelbare Erkentniß eines Gegenſtandes, mithin die Vorſtellung einer Vorſtellung deſſelben. In iedem Urtheil iſt ein Begriff, der vor viele gilt, und unter dieſem Vielen auch eine gegebene Vorſtellung begreift, welche leztere denn auf den Gegenſtand unmittelbar bezogen wird. So beziehet z. B. in dem Urtheile: alle Cörper ſind veränderlich, der Begriff des Theilbaren auf verſchiedene andre Begriffe; unter dieſen aber wird er hier beſonders auf den Begriff des Cörpers

bezo=

bezogen; dieſer aber auf gewiſſe uns vorkommende Erſcheinungen. Alſo werden dieſe Gegenſtände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgeſtellt. Alle Urtheile ſind demnach Functionen der Einheit unter unſern Vorſtellungen, da nemlich ſtatt einer unmittelbaren Vorſtellung eine höhere, die dieſe und mehrere unter ſich begreift, zur Erkentniß des Gegenſtandes gebraucht, und viel mögliche Erkentniſſe dadurch in einer zuſammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verſtandes auf Urtheile zurückführen, ſo daß der Verſtand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgeſtellt werden kan. Denn er iſt nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken iſt das Erkentniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen ſich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorſtellung von einem noch unbeſtimten Gegenſtande. So bedeutet der Begriff des Cörpers Etwas, z. B. Metall, was durch ienen Begriff erkant werden kan. Er iſt alſo nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorſtellungen enthalten ſind, vermittelſt deren er ſich auf Gegenſtände beziehen kan. Er iſt alſo das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein iedes Metall iſt ein Cörper. Die Functionen des Verſtandes können alſo insgeſamt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollſtändig darſtellen kan. Daß dies aber ſich ganz wol bewerkſtelligen laſſe, wird der folgende Abſchnitt vor Augen ſtellen.

Des
Leitfadens der Entdeckung aller reinen
Verſtandesbegriffe

Zweiter Abſchnitt.

Von der logiſchen Function des Verſtandes in Urtheilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abſtrahiren, und nur auf die bloſſe Verſtandesform darinn acht geben, ſo finden wir, daß die Function des Denkens in demſelben unter vier Titel gebracht werden könne, deren ieder drey Momente unter ſich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgeſtellt werden.

1.
Quantität der Urtheile
Allgemeine
Beſondere
Einzelne

2.
Qualität
Beiahende
Verneinende
Unendliche

3.
Relation
Categoriſche
Hypothetiſche
Disiunctive

4.
Modalität.
Problematiſche
Aſſertoriſche
Apodictiſche.

Da dieſe Eintheilung in einigen, obgleich nicht weſentlichen Stücken, von der gewohnten Technik der Logiker abzu-

abzuweichen ſcheint, ſo werden folgende Verwahrungen wider den beſorglichen Misverſtand nicht unnöthig ſeyn.

1. Die Logiker ſagen mit Recht, daß man beym Gebrauch der Urtheile in Vernunftſchlüſſen die einzelne Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil ſie gar keinen Umfang haben, kan das Prädicat derſelben nicht blos auf einiges deſſen, was unter dem Begriff des Subiects enthalten iſt, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt alſo von ienem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derſelbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von deſſen ganzer Bedeutung das Prädicat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen, blos als Erkentniß, der Gröſſe nach, ſo verhält ſie ſich zu dieſem, wie Einheit zur Unendlichkeit, und iſt alſo an ſich ſelbſt davon weſentlich unterſchieden. Alſo, wenn ich ein einzelnes Urtheil (iudicium ſingulare), nicht blos nach ſeiner innern Gültigkeit, ſondern auch, als Erkentniß überhaupt, nach der Gröſſe, die es in Vergleichung mit andern Erkentniſſen hat, ſchätze, ſo iſt es allerdings von gemeingültigen Urtheilen (iudicia communia) unterſchieden, und verdient in einer vollſtändigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt (obzwar freilich nicht in der, blos auf den Gebrauch der Urtheile untereinander eingeſchränkten Logik) eine beſondere Stelle.

2. Eben ſo müſſen in einer transſendentalen Logik unendliche Urtheile von beiahenden noch unterſchieden

werden, wenn ſie gleich in der allgemeinen Logik ienen mit Recht beygezählt ſind, und kein beſonderes Glied der Eintheilung ausmachen. Dieſe nemlich abſtrahirt von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend iſt) und ſieht nur darauf, ob daſſelbe dem Subiect beygelegt, oder ihm entgegen geſezt werde. Jene aber betrachtet das Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt dieſer logiſchen Beiahung vermittelſt eines blos verneinenden Prädicats, und was dieſe in Anſehung des geſamten Erkentniſſes für einen Gewinn verſchaft. Hätte ich von der Seele geſagt, ſie iſt nicht ſterblich, ſo hätte ich durch ein verneinendes Urtheil wenigſtens einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele iſt nicht ſterblich, zwar der logiſchen Form nach wirklich beiahet, indem ich die Seele in den unbeſchränkten Umfang der Nichtſterbenden Weſen ſetze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Weſen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtſterbliche aber den andern, ſo iſt durch meinen Satz nichts anders geſagt, als daß die Seele eine von der unendlichen Menge Dinge ſey, die übrig bleiben, wenn ich das ſterbliche insgeſamt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in ſo weit beſchränkt, daß das Sterbliche davon abgetrent, und in dem übrigen Raum ihres Umfangs die Seele geſezt wird. Dieſer Raum bleibt aber bey dieſer Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere Theile deſſelben weggenommen werden, ohne daß darum der Begriff von der

Seele

Seele im mindeſten wächſt, und beiahend beſtimt wird. Dieſe unendliche Urtheile alſo in Anſehung des logiſchen Umfanges ſind wirklich blos beſchränkend in Anſehung des Inhalts der Erkentnis überhaupt, und in ſo fern müſſen ſie in der transſcendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urtheilen nicht übergangen werden, weil die hierbey ausgeübte Function des Verſtandes vielleicht in dem Felde ſeiner reinen Erkentniß a priori wichtig ſeyn kan.

3. Alle Verhältniſſe des Denkens in Urtheilen ſind die a) des Prädicats zum Subiect b) des Grundes zur Folge c) der eingetheilten Erkentniß und der geſamleten Glieder der Eintheilung unter einander. In der erſteren Art der Urtheile ſind nur zwey Begriffe, in der zweyten zweene Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniß gegen einander betrachtet. Der hypothetiſche Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo wird der beharrlich böſe beſtraft, enthält eigentlich das Verhältniß zweyer Sätze: Es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich böſe wird beſtraft. Ob beyde dieſer Sätze an ſich wahr ſeyn, bleibt hier unausgemacht. Es iſt nur die Conſequenz, die durch dieſes Urtheil gedacht wird. Endlich enthält das disiunctive Urtheil ein Verhältniß zweener, oder mehreren Sätze gegen einander, aber nicht der Abfolge, ſondern der logiſchen Entgegenſetzung, ſo fern die Sphäre des einen die des andern ausſchließt, aber doch zugleich der Gemeinſchaft, in ſo fern ſie zuſammen die Sphäre der eigentlichen Erkentniß ausfüllen, alſo ein

Verhältniß der Theile der Sphäre eines Erkentniſſes, da die Sphäre eines ieden Theils ein Ergänzungsſtück der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eingetheilten Erkentniß iſt, z. E. die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innre Nothwendigkeit, oder durch eine äuſſere Urſache. Jeder dieſer Sätze nimmt einen Theil der Sphäre des möglichen Erkentniſſes über das Daſeyn einer Welt überhaupt ein, alle zuſammen die ganze Sphäre. Das Erkentniß aus einer dieſer Sphären wegnehmen, heißt, ſie in eine der übrigen ſetzen, und dagegen ſie in eine Sphäre ſetzen, heiſt, ſie aus den übrigen wegnehmen. Es iſt alſo in einem disiunctiven Urtheile eine gewiſſe Gemeinſchaft der Erkentniſſe, die darin beſteht, daß ſie ſich wechſelſeitig einander ausſchlieſſen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkentniß beſtimmen, indem ſie zuſammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkentniß ausmachen. Und dieſes iſt es auch nur, was ich des folgenden wegen hiebey anzumerken nöthig finde.

4. Die Modalität der Urtheile iſt eine ganz beſondere Funktion derſelben, die das Unterſcheidende an ſich hat, daß ſie nichts zum Inhalte des Urtheils beyträgt, (denn auſſer Gröſſe, Qualität und Verhältniß iſt nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte) ſondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematiſche Urtheile ſind ſolche, wo man das Beiahen, oder Verneinen als blos möglich (beliebig) annimt. Aſſertoriſche, da es als wirklich (wahr)

betrachtet wird. Apodictiſche, in denen man es als nothwendig anſieht *). So ſind die beyden Urtheile, deren Verhältniß das hypothetiſche Urtheil ausmacht, (antec. und conſequ.) imgleichen in deren Wechſelwirkung das Disiunctive beſteht, (Glieder der Eintheilung) insgeſamt nur problematiſch. In dem obigen Beyſpiel wird der Satz: es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht aſſertoriſch geſagt, ſondern nur als ein beliebiges Urtheil, wovon es möglich iſt, daß iemand es annehme, gedacht, und nur die Conſequenz iſt aſſertoriſch. Daher können ſolche Urtheile auch offenbar falſch ſeyn, und doch, problematiſch genommen, Bedingungen der Erkentniß der Wahrheit ſeyn. So iſt das Urtheil: die Welt iſt durch blinden Zufall da, in dem disiunctiven Urtheil nur von problematiſcher Bedeutung, nemlich, daß iemand dieſen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch, (wie die Verzeichnung des falſchen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kan,) den wahren zu finden. Der problematiſche Satz iſt alſo derienige, der nur logiſche Möglichkeit, (die nicht obiectiv iſt) ausdruckt, d. i. eine freye Wahl einen ſolchen Satz gelten zu laſſen, eine blos willkührliche Aufnehmung deſſelben in den Verſtand. Der aſſertoriſche ſagt von logiſcher Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetiſchen Vernunftſchluß das

*) Gleich, als wenn das Denken im erſten Fall eine Function des Verſtandes, im zweyten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre. Eine Bemerkung, die erſt in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

das Antecedens im Oberſatze problematiſch, im Unterſatze aſſertoriſch vorkomt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen ſchon verbunden ſey, der apodictiſche Satz denkt ſich den aſſertoriſchen durch dieſe Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimt, und daher a priori behauptend, und drückt auf ſolche Weiſe logiſche Nothwendigkeit aus. Weil nun hier alles ſich gradweiſe dem Verſtande einverleibt, ſo daß man zuvor etwas problematiſch urtheilt, darauf auch wohl es aſſertoriſch als wahr annimt, endlich als unzertrennlich mit dem Verſtande verbunden, d. i. als nothwendig und apodictiſch behauptet, ſo kan man dieſe drey Functionen der Modalität auch ſo viel Momente des Denkens überhaupt nennen.

Des
Leitfadens der Entdeckung aller reinen
Verſtandesbegriffe

Dritter Abſchnitt.

Von den reinen Verſtandesbegriffen
oder Categorien.

Die allgemeine Logik abſtrahirt, wie mehrmalen ſchon geſagt worden, von allem Inhalt der Erkentniß, und erwartet, daß ihr anderwerts, woher es auch ſey, Vorſtellungen gegeben werden, um dieſe zuerſt in Begriffe zu verwandeln, welches analytiſch zugehet. Dagegen hat die transſcendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor ſich liegen, welches die transſcendentale

Aeſthe-

Aeſthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verſtandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den ſie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer ſeyn würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unſeres Gemüths, unter denen es allein Vorſtellungen von Gegenſtänden empfangen kan, die mithin auch den Begriff derſelben iederzeit afficiren müſſen. Allein die Spontaneität unſeres Denkens erfordert es, daß dieſes Mannigfaltige zuerſt auf gewiſſe Weiſe durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkentniß zu machen. Dieſe Handlung nenne ich Syntheſis.

Ich verſtehe aber unter Syntheſis in der allgemeinſten Bedeutung die Handlung, verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkentniß zu begreifen. Eine ſolche Syntheſis iſt rein, wenn das Mannigfaltige nicht empiriſch, ſondern a priori gegeben iſt (wie das im Raum und der Zeit.). Vor aller Analyſis unſerer Vorſtellungen müſſen dieſe zuvor gegeben ſeyn, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytiſch entſpringen. Die Syntheſis eines Mannigfaltigen aber (es ſey empiriſch oder a priori gegeben) bringt zuerſt eine Erkentniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren ſeyn kan, und alſo der Analyſis bedarf; allein die Syntheſis iſt doch dasienige, was eigentlich die Elemente zu Erkentniſſen ſammlet, und zu einem gewiſſen

In-

Inhalte vereinigt; ſie iſt alſo das erſte, worauf wir acht zu geben haben, wenn wir über den erſten Urſprung unſerer Erkentniß urtheilen wollen.

Die Syntheſis überhaupt iſt, wie wir künftig ſehen werden, die bloſſe Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkentniß haben würden, der wir uns aber ſelten nur einmal bewuſt ſind. Allein, dieſe Syntheſis auf Begriffe zu bringen, das iſt eine Function, die dem Verſtande zukomt, und wodurch er uns allererſt die Erkentniß in eigentlicher Bedeutung verſchaffet.

Die reine Syntheſis, allgemein vorgeſtellt, giebt nun den reinen Verſtandesbegriff. Ich verſtehe aber unter dieſer Syntheſis dieienige, welche auf einem Grunde der ſynthetiſchen Einheit **a priori** beruht: ſo iſt unſer Zählen, (vornemlich iſt es in gröſſeren Zahlen merklicher) eine Syntheſis nach Begriffen, weil ſie nach einem gemeinſchaftlichen Grunde der Einheit geſchieht (z. E. der Decadik). Unter dieſem Begriffe wird alſo die Einheit in der Syntheſis des Mannigfaltigen nothwendig.

Analytiſch werden verſchiedene Vorſtellungen unter einen Begriff gebracht, (ein Geſchäfte, wovon die allgemeine Logik handelt.) Aber nicht die Vorſtellungen, ſondern die reine Syntheſis der Vorſtellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transſc. Logik. Das erſte, was uns, zum Behuf der Erkentniß aller Gegenſtände **a priori** gegeben ſeyn muß, iſt das Mannigfaltige der reinen Anſchau-

ung;

ung; die Syntheſis dieſes Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft iſt das zweyte, giebt aber noch keine Erkentniß. Die Begriffe, welche dieſer reinen Syntheſis Einheit geben, und lediglich in der Vorſtellung dieſer nothwendigen ſynthetiſchen Einheit beſtehen, thun das dritte zum Erkentniſſe eines vorkommenden Gegenſtandes, und beruhen auf dem Verſtande.

Dieſelbe Function, welche den verſchiedenen Vorſtellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloſſen Syntheſis verſchiedene Vorſtellungen in einer Anſchauung Einheit, welche, allgemein ausgedrukt, der reine Verſtandesbegriff heißt. Derſelbe Verſtand alſo, und zwar durch eben dieſelbe Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelſt der analytiſchen Einheit, die logiſche Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelſt der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in der Anſchauung überhaupt, in ſeine Vorſtellungen einen transſcendentalen Inhalt, weswegen ſie reine Verſtandesbegriffe heiſſen, die a priori auf Obiecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leiſten kan.

Auf ſolche Weiſe entſpringen gerade ſo viel reine Verſtandesbegriffe, welche a priori auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logiſche Functionen in allen möglichen Urtheilen gab: denn der Verſtand iſt durch gedachte Functionen völlig erſchöpft, und ſein Vermögen dadurch gänzlich ausgemeſſen. Wir wollen dieſe Begriffe, nach dem Ariſtoteles,

Cate=

Categorien nennen, indem unſre Abſicht uranfänglich mit der Seinigen zwar einerley iſt, ob ſie ſich gleich davon in der Ausführung gar ſehr entfernet.

Tafel der Categorien.

1.
Der
Quantität
Einheit
Vielheit
Allheit

2.
Der Qualität
Realität
Negation
Limitation

3.
Der Relation.
der Inhärenz und Subſiſtenz (substantia et accidens)
der Cauſalität und Dependenz (Urſache und Wirkung)
der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung zwiſchen dem Handelnden und Leidenden).

4.
Der Modalität.
Möglichkeit — Unmöglichkeit
Daſeyn — Nichtſeyn
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Dieſes iſt nun die Verzeichnung aller urſprünglich reinen Begriffe der Syntheſis, die der Verſtand a priori in ſich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verſtand iſt; indem er durch ſie allein etwas bey dem Mannigfaltigen der Anſchauung verſtehen, d. i. ein Obiect derſelben denken kan. Dieſe Eintheilung iſt ſyſtematiſch aus einem gemeinſchaftlichen Princip, nämlich dem

Ver-

Vermögen zu urtheilen, (welches eben ſo viel iſt, als das Vermögen zu denken) erzeugt, und nicht rhapſodiſtiſch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufſuchung reiner Begriffe entſtanden, deren Vollzähligkeit man niemals gewiß ſeyn kan, da ſie nur durch Induction geſchloſſen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die leztere Art niemals einſieht, warum denn grade dieſe und nicht andre Begriffe, dem reinen Verſtande beywohnen. Es war ein, eines ſcharfſinnigen Mannes würdiger Anſchlag des Ariſtoteles, dieſe Grundbegriffe aufzuſuchen. Da er aber kein Principium hatte, ſo rafte er ſie auf, wie ſie ihm aufſtießen, und trieb deren zuerſt zehn auf, die er Categorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Poſtprädicamente hinzufügte. Allein ſeine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Auſſerdem finden ſich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter (quando, vbi, ſitus, imgleichen prius, ſimul) auch ein empiriſcher, (motus) die in dieſes Stammregiſter des Verſtandes gar nicht gehören, oder es ſind auch die abgeleitete Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt, (actio, paſſio) und an einigen der leztern fehlt es gänzlich.

Um der leztern willen iſt alſo noch zu bemerken: daß die Categorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verſtandes, auch ihre eben ſo reine abgeleitete Begriffe haben, die in einem vollſtändigen Syſtem der Transſcendental-Philoſophie keinesweges übergangen werden

 können,

können, mit deren bloſſer Erwähnung aber ich in einem blos critiſchen Verſuch zufrieden ſeyn kan.

Es ſey mir erlaubt, dieſe reine, aber abgeleitete Verſtandesbegriffe die Prädicabilien des reinen Verſtandes (im Gegenſatz der Prädicamente) zu nennen. Wenn man die urſprüngliche und primitive Begriffe hat, ſo laſſen ſich die abgeleitete und ſubalterne leicht hinzufügen, und der Stammbaum des reinen Verſtandes völlig ausmahlen. Da es mir hier nicht um die Vollſtändigkeit des Syſtems, ſondern nur der Principien zu einem Syſtem zu thun iſt, ſo verſpahre ich dieſe Ergänzung auf eine andere Beſchäftigung. Man kan aber dieſe Abſicht ziemlich erreichen, wenn man die Ontologiſche Lehrbücher zur Hand nimt, und z. B. der Categorie der Cauſalität, die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens, der der Gemeinſchaft, die der Gegenwart, des Widerſtandes, den Prädicamenten der Modalität, die des Entſtehens, Vergehens, der Veränderung u. ſ. w. unterordnet. Die Categorien mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine groſſe Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken, und wo möglich, bis zur Vollſtändigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung ſeyn würde.

Der Definitionen dieſer Categorien überhebe ich mir in dieſer Abhandlung gefliſſentlich, ob ich gleich im Beſitz derſelben ſeyn möchte. Ich werde dieſe Begriffe in der

Folge

Folge bis auf den Grad zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend iſt. In einem Syſtem der reinen Vernunft würde man ſie mit Recht von mir fordern können: aber hier würden ſie nur den Hauptpunct der Unterſuchung aus den Augen bringen, indem ſie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der weſentlichen Abſicht etwas zu entziehen, gar wol auf eine andre Beſchäftigung verweiſen kan. Indeſſen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hievon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollſtändiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erklärungen nicht allein möglich, ſondern auch leicht ſey zu Stande zu bringen. Die Fächer ſind einmal da; es iſt nur nöthig, ſie auszufüllen, und eine ſyſtematiſche Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein ieder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich dieienige leicht bemerken, die noch leer iſt.

Der Transſcendentalen Analytik Zweites Hauptſtück.

Von der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

Erſter Abſchnitt.

Von den Principien einer Transſcendent. Deduction überhaupt.

Die Rechtslehrer, wenn ſie von Befugniſſen und Anmaſſungen reden, unterſcheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens iſt, (quid iuris) von der, die die Thatſache angeht, (quid facti) und indem ſie von beyden Beweis fordern, ſo nennen ſie den erſtern, der die Befugniß, oder auch den Rechtsanſpruch darthun ſoll, die Deduction Wir bedienen uns einer Menge empiriſcher Begriffe ohne iemandes Widerrede, und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir iederzeit die Erfahrung bey Hand haben, ihre obiective Realität zu beweiſen. Es giebt indeſſen auch uſurpirte Begriffe, wie etwa Glück, Schickſal, die zwar mit faſt allgemeiner Nachſicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid iuris, in Anſpruch genommen werden, da man alsdenn, wegen der Deduction derſelben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen Rechts-

Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kan, dadurch die Befugniß ſeines Gebrauchs deutlich würde.

Unter den mancherley Begriffen aber, die das ſehr vermiſchte Gewebe der menſchlichen Erkentniß ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) beſtimt ſind, und dieſer ihre Befugniß bedarf iederzeit einer Deduction; weil zu der Rechtmäßigkeit eines ſolchen Gebrauchs Beweiſe aus der Erfahrung nicht hinreichend ſind, man aber doch wiſſen muß, wie dieſe Begriffe ſich auf Obiecte beziehen können, die ſie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie ſich Begriffe a priori auf Gegenſtände beziehen können, die transſc. Deduction derſelben, und unterſcheide ſie von der empiriſchen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieſelbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, ſondern das Factum betrift, wodurch der Beſitz entſprungen.

Wir haben iezt ſchon zweierley Begriffe von ganz verſchiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß ſie beyderſeits völlig a priori ſich auf Gegenſtände beziehen, nemlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Formen der Sinnlichkeit, und die Categorien, als Begriffe des Verſtandes. Von ihnen eine empiriſche Deduction verſuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit ſeyn; weil eben darin das Unterſcheidende ihrer Natur

liegt, daß ſie ſich auf ihre Gegenſtände beziehen, ohne etwas zu deren Vorſtellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn alſo eine Deduction derſelben nöthig iſt, ſo wird ſie iederzeit transſcendental ſeyn müſſen.

Indeſſen kan man von dieſen Begriffen, wie von allem Erkentniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsurſachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufſuchen, wo alsdenn die Eindrücke der Sinne den erſten Anlaß geben, die ganze Erkentnißkraft in Anſehung ihrer zu eröfnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwey ſehr ungleichartige Elemente enthält, nemlich, eine Materie zur Erkentniß aus den Sinnen, und eine gewiſſe Form, ſie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anſchauens und Denkens, die, bey Gelegenheit der erſteren, zuerſt in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen. Ein ſolches Nachſpühren der erſten Beſtrebungen unſerer Erkentnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu ſteigen, hat ohne Zweifel ſeinen groſſen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerſt den Weg eröfnet hat. Allein eine Deduction der reinen Begriffe a priori komt dadurch niemals zu Stande, denn ſie liegt ganz und gar nicht auf dieſem Wege, weil in Anſehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig ſeyn ſoll, ſie einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abſtammung von Erfahrungen, müſſen aufzuzeigen haben. Dieſe verſuchte

phyſi-

phyſiologiſche Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heiſſen kan, weil ſie eine quæſtio facti betrift, will ich daher die Erklärung des Beſitzes einer reinen Erkentniß nennen. Es iſt alſo klar, daß von dieſen allein es eine transſcend. Deduction und keinesweges eine empiriſche geben könne, und daß leztere in Anſehung der reinen Begriffe a priori, nichts als eitele Verſuche ſind, womit ſich nur derienige beſchäftigen kan, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieſer Erkentniſſe nicht begriffen hat.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduction der reinen Erkentniß a priori, nemlich die auf dem transſcendentalen Wege eingeräumet wird, ſo erhellet dadurch doch eben nicht, daß ſie ſo unumgänglich nothwendig ſey. Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit, vermittelſt einer transſcendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt, und ihre obiective Gültigkeit a priori erklärt und beſtimt. Gleichwol geht die Geometrie ihren ſichern Schritt durch lauter Erkentniſſe a priori, ohne daß ſie ſich, wegen der reinen und geſetzmäßigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume, von der Philoſophie einen Beglaubigungsſchein erbitten darf. Allein der Gebrauch dieſes Begriffs geht in dieſer Wiſſenſchaft auch nur auf die äuſſere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anſchauung iſt, in welcher alſo alle geometriſche Ertentniß, weil ſie ſich auf Anſchauung a priori gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenſtände durch die Erkentniß ſelbſt, a priori (der Form

 nach)

nach) in der Anſchauung, gegeben werden. Dagegen fängt mit den reinen Verſtandesbegriffen die unumgängliche Bedürfniß an, nicht allein von ihnen ſelbſt, ſondern auch vom Raum die transſcendentale Deduction zu ſuchen, weil, da ſie von Gegenſtänden nicht durch Prädicate der Anſchauung und der Sinnlichkeit, ſondern des reinen Denkens a priori redet, ſie ſich auf Gegenſtände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da ſie nicht auf Erfahrung gegründet ſind, auch in der Anſchauung a priori kein Obiect vorzeigen können, worauf ſie vor aller Erfahrung ihre Syntheſis gründeten, und daher nicht allein wegen der obiectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, ſondern auch ienen Begriff des Raumes zweydeutig machen, dadurch, daß ſie ihn über die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung zu gebrauchen geneigt ſind, weshalb auch oben von ihm eine transſcendent. Deduction von nöthen war. So muß denn der Leſer von der unumgänglichen Nothwendigkeit einer ſolchen transſc. Deduction, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er ſonſt blind verfährt, und, nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwiſſenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war. Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einſehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache ſelbſt tief eingehüllt iſt, oder über der Wegräumung der Hinderniſſe zu früh verdroſſen werden,

den, weil es darauf ankomt, entweder alle Anſprüche zu Einſichten der reinen Vernunft, als das beliebteſte Feld, nemlich dasienige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben oder dieſe critiſche Unterſuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie dieſe als Erkentniſſe a priori ſich gleichwol auf Gegenſtände nothwendig beziehen müſſen, und eine ſynthetiſche Erkentniß derſelben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich macheten. Denn da nur vermittelſt ſolcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenſtand erſcheinen, d. i. ein Obiect der empiriſchen Anſchauung ſeyn kan, ſo ſind Raum und Zeit reine Anſchauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenſtände als Erſcheinungen a priori enthalten, und die Syntheſis in denſelben hat obiective Gültigkeit.

Die Categorien des Verſtandes dagegen ſtellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenſtände in der Anſchauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenſtände erſcheinen, ohne daß ſie ſich nothwendig auf Functionen des Verſtandes beziehen müſſen, und dieſer alſo die Bedingungen derſelben a priori enthielte. Daher zeigt ſich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nemlich ſubiective Bedingungen des Denkens ſollten obiective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkentniß

der Gegenſtände abgeben: denn ohne Functionen des Verſtandes können allerdings Erſcheinungen in der Anſchauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Urſache, welcher eine beſondere Art der Syntheſis bedeutet, da auf etwas A was ganz verſchiedenes B nach einer Regel geſezt wird. Es iſt a priori nicht klar, warum Erſcheinungen etwas dergleichen enthalten ſollten, (denn Erfahrungen kan man nicht zum Beweiſe anführen, weil die obiective Gültigkeit dieſes Begriffs a priori muß dargethan werden können) und es iſt daher a priori zweifelhaft, ob ein ſolcher Begriff nicht etwa gar leer ſey ſind überall unter den Erſcheinungen keinen Gegenſtand antreffe. Denn daß Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung denen im Gemüth a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß ſeyn müſſen, iſt daraus klar, weil ſie ſonſt nicht Gegenſtände vor uns ſeyn würden; daß ſie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verſtand zur ſynthetiſchen Einſicht des Denkens bedarf, gemäß ſeyn müſſen, davon iſt die Schlußfolge nicht ſo leicht einzuſehen. Denn es könten wol allenfals Erſcheinungen ſo beſchaffen ſeyn, daß der Verſtand ſie den Bedingungen ſeiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles ſo in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erſcheinungen ſich nichts darböte, was eine Regel der Syntheſis an die Hand gäbe, und alſo dem Begriffe der Urſache und Wirkung entſpräche, ſo daß dieſer Begriff alſo ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erſcheinungen würden nichts deſtoweniger

unſerer Anſchauung Gegenſtände darbiethen, denn die Anſchauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weiſe.

Gedächte man ſich von der Mühſamkeit dieſer Unterſuchungen dadurch loszuwickeln, daß man ſagte: Die Erfahrung böte unabläßig Beyſpiele einer ſolchen Regelmäßigkeit der Erſcheinungen dar, die genugſam Anlaß geben, den Begriff der Urſache davon abzuſondern, und dadurch zugleich die obiective Gültigkeit eines ſolchen Begriffs zu bewähren, ſo bemerkt man nicht, daß auf dieſe Weiſe der Begriff der Urſache gar nicht entſpringen kan, ſondern daß er entweder völlig a priori im Verſtande müſſe gegründet ſeyn, oder als ein bloſſes Hirngeſpinſt gänzlich aufgegeben werden müſſe. Denn dieſer Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art ſey, daß ein anderes B daraus nothwendig und nach einer ſchlechthin allgemeinen Regel folge. Erſcheinungen geben gar wol Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich iſt, nach der etwas gewöhnlicher maſſen geſchieht, aber niemals, daß der Erfolg nothwendig ſey: daher der Syntheſis der Urſache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empiriſch ausdrücken kan, nemlich, daß die Wirkung nicht blos zu der Urſache hinzu komme, ſondern durch dieſelbe geſezt ſey, und aus ihr erfolge. Die ſtrenge Allgemeinheit der Regel iſt auch gar keine Eigenſchaft empiriſcher Regeln, die durch Induction keine andere als com-

comparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen können. Nun würde ſich aber der Gebrauch der reinen Verſtändesbegriffe gänzlich ändern, wenn man ſie nur als empiriſche Producte behandeln wollte.

Uebergang
zur
Transſc. Deduction der Categorien.

Es ſind nur zwey Fälle möglich, unter denen ſynthetiſche Vorſtellung und ihre Gegenſtände zuſammentreffen, ſich auf einander nothwendiger Weiſe beziehen, und gleichſam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenſtand die Vorſtellung, oder dieſe den Gegenſtand allein möglich macht. Iſt das erſtere, ſo iſt dieſe Beziehung nur empiriſch, und die Vorſtellung iſt niemals a priori möglich. Und dies iſt der Fall mit Erſcheinung, in Anſehung deſſen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Iſt aber das zweyte, weil Vorſtellung an ſich ſelbſt (denn von deſſen Cauſſalität, vermittelſt des Willens, iſt hier gar nicht die Rede,) ihren Gegenſtand dem Daſeyn nach nicht hervorbringt, ſo iſt doch die Vorſtellung in Anſehung des Gegenſtandes alsdenn a priori beſtimmend, wenn durch ſie allein es möglich iſt, etwas als einen Gegenſtand zu erkennen. Es ſind aber zwey Bedingungen, unter denen allein die Erkentniß eines Gegenſtandes möglich iſt, erſtlich, Anſchauung, dadurch derſelbe, aber nur als Erſcheinung, gegeben wird; zweytens, Begriff, dadurch ein Gegen-

ſtand gedacht wird, der dieſer Anſchauung entſpricht. Es iſt aber aus dem obigen klar, daß die erſte Bedingung, nemlich die, unter der allein Gegenſtände angeſchaut werden können, in der That den Obiecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liegen. Mit dieſer formalen Bedingung der Sinnlichkeit ſtimmen alſo alle Erſcheinungen nothwendig überein, weil ſie nur durch dieſelbe erſcheinen, d. i. empiriſch angeſchauet und gegeben werden können. Nun frägt es ſich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeſchauet, dennoch als Gegenſtand überhaupt gedacht wird, denn alsdenn iſt alle empiriſche Erkentniß der Gegenſtände ſolchen Begriffen nothwendiger Weiſe gemäß, weil, ohne deren Vorausſetzung, nichts als Obiect der Erfahrung möglich iſt. Nun enthält aber alle Erfahrung auſſer der Anſchauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenſtande, der in der Anſchauung gegeben wird, oder erſcheint: demnach werden Begriffe von Gegenſtänden überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkentniß zum Grunde liegen: folglich wird die obiective Gültigkeit der Categorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch ſie allein Erfahrung, (der Form des Denkens nach) möglich ſey. Denn alsdenn beziehen ſie ſich nothwendiger Weiſe und a priori auf Gegenſtände der Erfahrung, weil nur vermittelſt ihrer überhaupt irgend ein Gegenſtand der Erfahrung gedacht werden kan.

Die

Die transſc. Deduction aller Begriffe a priori hat alſo ein Principium, worauf die ganze Nachforſchung gerichtet werden muß, nemlich dieſes: daß ſie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkant werden müſſen (es ſey der Anſchauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den obiectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, ſind eben darum nothwendig. Die Entwickelung der Erfahrung aber, worinn ſie angetroffen werden, iſt nicht ihre Deduction, (ſondern Illuſtration) weil ſie dabey doch nur zufällig ſeyn würden. Ohne dieſe urſprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenſtände der Erkentniß vorkommen, würde die Beziehung derſelben auf irgend ein Obiect gar nicht begriffen werden können.

Es ſind aber drey urſprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele) die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und ſelbſt aus keinem andern Vermögen des Gemüths abgeleitet werden können, nemlich, Sinn, Einbildungskraf, und Apperception. Darauf gründet ſich 1) die Synopſis des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn; 2) die Syntheſis dieſes Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft: endlich 3) die Einheit dieſer Syntheſis durch urſprüngliche Apperception. Alle dieſe Vermögen haben, auſſer dem empiriſchen Gebrauch, noch einen transſc., der lediglich auf die Form geht, und a priori möglich iſt. Von dieſem haben wir in Anſehung der Sinne oben im erſten Theile

geredet,

geredet, die zwey andre aber wollen wir iezt ihrer Natur nach einzuſehen trachten.

Der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe Zweiter Abſchnitt.

Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung.

Daß ein Begriff völlig a priori erzeugt werden, und ſich auf einen Gegenſtand beziehen ſolle, obgleich er weder ſelbſt in den Begriff möglicher Erfahrung gehöret, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung beſteht, iſt gänzlich widerſprechend und unmöglich. Denn er würde alsdenn keinen Inhalt haben, darum, weil ihm keine Anſchauung correſpondirte, indem Anſchauungen überhaupt, wodurch uns Gegenſtände gegeben werden können, das Feld, oder den geſamten Gegenſtand möglicher Erfahrung ausmachen. Ein Begriff a priori, der ſich nicht auf dieſe bezöge, würde nur die logiſche Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff ſelbſt ſeyn, wodurch etwas gedacht würde.

Wenn es alſo reine Begriffe a priori giebt, ſo können dieſe zwar freilich nichts Empiriſches enthalten: ſie müſſen aber gleichwol lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung ſeyn, als worauf allein ihre obiective Realität beruhen kan.

Will man daher wiſſen, wie reine Verſtandesbegriffe möglich ſeyn, ſo muß man unterſuchen, welches die Bedin-

dingungen a priori ſeyn, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankomt, und die ihr zum Grunde liegen, wenn man gleich von allem Empiriſchen der Erſcheinungen abſtrahiret. Ein Begriff, der dieſe formale und obiective Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verſtandesbegriff heiſſen. Habe ich einmal reine Verſtandesbegriffe, ſo kan ich auch wohl Gegenſtände erdenken, die vielleicht unmöglich, vielleicht zwar an ſich möglich, aber in keiner Erfahrung gegeben werden können, indem in der Verknüpfung iener Begriffe etwas weggelaſſen ſeyn kan, was doch zur Bedingung einer möglichen Erfahrung nothwendig gehöret, (Begriff eines Geiſtes) oder etwa reine Verſtandesbegriffe weiter ausgedehnet werden, als Erfahrung faſſen kan (Begriff von Gott). Die Elemente aber zu allen Erkentniſſen a priori ſelbſt zu willkührlichen und ungereimten Erdichtungen können zwar nicht von der Erfahrung entlehnt ſeyn, (denn ſonſt wären ſie nicht Erkentniſſe a priori) ſie müſſen aber iederzeit die reine Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenſtandes derſelben enthalten, denn ſonſt würde nicht allein durch ſie gar nichts gedacht werden, ſondern ſie ſelber würden ohne Data auch nicht einmal im Denken entſtehen können.

Dieſe Begriffe nun, welche a priori das reine Denken bey ieder Erfahrung enthalten, finden wir an den Categorien, und es iſt ſchon eine hinreichende Deduction derſelben, und Rechtfertigung ihrer obiectiven Gültigkeit,

wenn

wenn wir beweiſen können: daß vermittelſt ihrer allein ein Gegenſtand gedacht werden kan. Weil aber in einem ſolchen Gedanken mehr als das einzige Vermögen zu denken, nemlich der Verſtand beſchäftiget iſt, und dieſer ſelbſt, als ein Erkentnißvermögen, das ſich auf Obiecte beziehen ſoll, eben ſo wol einer Erläuterung, wegen der Möglichkeit dieſer Beziehung, bedarf: ſo müſſen wir die ſubiective Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empiriſchen, ſondern transſcendentalen Beſchaffenheit zuvor erwegen.

Wenn eine iede einzelne Vorſtellung der andern ganz fremd, gleichſam iſolirt, und von dieſer getrent wäre, ſo würde niemals ſo etwas, als Erkentniß iſt, entſpringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorſtellungen iſt. Wenn ich alſo dem Sinne deswegen, weil er in ſeiner Anſchauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopſis beylege, ſo correſpondirt dieſer iederzeit eine Syntheſis und die Receptivität kan nur mit Spontaneität verbunden Erkentniſſe möglich machen. Dieſe iſt nun der Grund einer dreyfachen Syntheſis, die nothwendiger Weiſe in allem Erkentniß vorkommt: nemlich, der Apprehenſion der Vorſtellungen, als Modificationen des Gemüths in der Anſchauung, der Reproduction derſelben in der Einbildung und ihrer Recognition im Begriffe. Dieſe geben nun eine Leitung auf drey ſubiective Erkentnißquellen, welche ſelbſt den Verſtand und, durch dieſen, alle Er-

 fah-

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

fahrung, als ein empiriſches Product des Verſtandes möglich machen.

Vorläufige Erinnerung.

Die Deduction der Categorien iſt mit ſo viel Schwierigkeiten verbunden, und nöthigt, ſo tief in die erſte Gründe der Möglichkeit unſrer Erkentniß überhaupt einzudringen, daß ich, um die Weitläuftigkeit einer vollſtändigen Theorie zu vermeiden, und dennoch, bey einer ſo nothwendigen Unterſuchung, nichts zu verſäumen, es rathſamer gefunden habe, durch folgende vier Nummern den Leſer mehr vorzubereiten, als zu unterrichten; und im nächſtfolgenden dritten Abſchnitte, die Erörterung dieſer Elemente des Verſtandes allererſt ſyſtematiſch vorzuſtellen. Um deswillen wird ſich der Leſer bis dahin die Dunkelheit nicht abwendig machen laſſen, die auf einem Wege, der noch ganz unbetreten iſt, anfänglich unvermeidlich iſt, ſich aber, wie ich hoffe, in gedachtem Abſchnitte zur vollſtändigen Einſicht aufklären ſoll.

1.
Von der Syntheſis
der
Apprehenſion in der Anſchauung.

Unſere Vorſtellungen mögen entſpringen, woher ſie wollen, ob ſie durch den Einfluß äuſſerer Dinge, oder durch innere Urſachen gewirkt ſeyn, ſie mögen a priori, oder empiriſch als Erſcheinungen entſtanden ſeyn; ſo gehören

ſie doch als Modificationen des Gemüths zum innern Sinn, und als ſolche ſind alle unſere Erkentniſſe zulezt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nemlich der Zeit unterworfen, als in welcher ſie insgeſamt geordnet, verknüpft und in Verhältniſſe gebracht werden müſſen. Dieſes iſt eine allgemeine Anmerkung, die man bey dem folgenden durchaus zum Grunde legen muß.

Jede Anſchauung enthält ein Mannigfaltiges in ſich, welches doch nicht als ein ſolches vorgeſtellt werden würde, wenn das Gemüth nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander unterſchiede: denn als in einem Augenblik enthalten, kan iede Vorſtellung niemals etwas anderes, als abſolute Einheit seyn. Damit nun aus dieſem Mannigfaltigen Einheit der Anſchauung werde, (wie etwa in der Vorſtellung des Raumes) ſo iſt erſtlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und denn die Zuſammennehmung deſſelben nothwendig, welche Handlung ich die Syntheſis der Apprehenſion nenne, weil ſie gerade zu auf die Anſchauung gerichtet iſt, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieſes aber als ein ſolches, und zwar in einer Vorſtellung enthalten, niemals ohne eine dabey vorkommende Syntheſis bewirken kan.

Dieſe Syntheſis der Apprehenſion muß nun auch a priori, d. i. in Anſehung der Vorſtellungen, die nicht empiriſch ſeyn, ausgeübet werden. Denn ohne ſie würden wir weder die Vorſtellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können: da dieſe nur durch die

Syntheſis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer urſprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können. Alſo haben wir eine reine Syntheſis der Apprehenſion.

2.
Von der Syntheſis
der
Reproduction in der Einbildung.

Es iſt zwar ein blos empiriſches Geſetz, nach welchem Vorſtellungen, die ſich oft gefolgt oder begleitet haben, mit einander endlich vergeſellſchaften, und dadurch in eine Verknüpfung ſetzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenſtandes, eine dieſer Vorſtellungen einen Uebergang des Gemüths zu der andern, nach einer beſtändigen Regel, hervorbringt. Dieſes Geſetz der Reproduction ſezt aber voraus: daß die Erſcheinungen ſelbſt wirklich einer ſolchen Regel unterworfen ſeyn, und daß in dem Mannigfaltigen ihrer Vorſtellungen eine, gewiſſen Regeln gemäſſe, Begleitung, oder Folge ſtatt finde; denn ohne das würde unſere empiriſche Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen gemäſſes zu thun bekommen, alſo, wie ein todtes und uns ſelbſt unbekantes Vermögen im inneren des Gemüths verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald roth, bald ſchwarz, bald leicht, bald ſchwer ſeyn, ein Menſch bald in dieſe, bald in iene thieriſche Geſtalt verändert werden, am längſten Tage bald das

Land

Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt ſeyn, ſo könte meine empiriſche Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bey der Vorſtellung der rothen Farbe den ſchweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewiſſes Wort bald dieſem, bald ienem Dinge beygeleget, oder auch eben daſſelbe Ding bald ſo bald anders benant, ohne daß hierin eine gewiſſe Regel, der die Erſcheinungen ſchon von ſelbſt unterworfen ſind, herrſchete, ſo könte keine empiriſche Syntheſis der Reproduction ſtatt finden.

Es muß alſo etwas ſeyn, was ſelbſt dieſe Reproduction der Erſcheinungen möglich macht, dadurch, daß es der Grund a priori einer nothwendigen ſynthetiſchen Einheit derſelben iſt. Hierauf aber komt man bald, wenn man ſich beſinnt, das Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern das bloſſe Spiel unſerer Vorſtellungen ſind, die am Ende auf Beſtimmungen des inneren Sinnes auslaufen. Wenn wir nun darthun können, daß ſelbſt unſere reineſte Anſchauungen a priori keine Erkentniß verſchaffen, auſſer, ſo fern ſie eine ſolche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Syntheſis der Reproduction möglich macht, ſo iſt dieſe Syntheſis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Principien a priori gegründet, und man muß eine reine transſcendentale Syntheſis derſelben annehmen, die ſelbſt der Möglichkeit aller Erfahrung, (als welche die Reproduci-

ducibilität der Erſcheinungen nothwendig vorausſezt) zum Grunde liegt. Nun iſt offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewiſſe Zahl mir vorſtellen will, ich erſtlich nothwendig eine dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen nach der andern in Gedanken faſſen müſſe. Würde ich aber die vorhergehende (die erſte Theile der Linie, die vorhergehende Theile der Zeit, oder die nach einander vorgeſtellte Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und ſie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, ſo würde niemals eine ganze Vorſtellung, und keiner aller vorgenanten Gedanken, ia gar nicht einmal die reineſte und erſte Grundvorſtellungen von Raum und Zeit entſpringen können.

Die Syntheſis der Apprehenſion iſt alſo mit der Syntheſis der Reproduction unzertrenlich verbunden. Und da iene den transſcendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkentniſſe überhaupt (nicht blos der empiriſchen, ſondern auch der reinen a priori) ausmacht, ſo gehört die reproductive Syntheſis der Einbildungskraft zu den transſcendentalen Handlungen des Gemüths und in Rückſicht auf dieſelbe, wollen wir dieſes Vermögen auch das transſcendentale Vermögen der Einbildungskraft nennen.

3. Von der Syntheſis der Recognition im Begriffe.

Ohne Bewuſtſeyn, daß das, was wir denken, eben daſſelbe ſey, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorſtellungen vergeblich ſeyn. Denn es wäre eine neue Vorſtellung im ietzigen Zuſtande, die zu dem Actus, wodurch ſie nach und nach hat erzeugt werden ſollen, gar nicht gehörete, und das Mannigfaltige derſelben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewuſtſeyn verſchaffen kan. Vergeſſe ich im Zählen: daß die Einheiten, die mir iezt vor Sinnen ſchweben, nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden ſind, ſo würde ich die Erzeugung der Menge, durch dieſe ſucceſſive Hinzuthuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieſer Begriff beſteht lediglich in dem Bewuſtſeyn dieſer Einheit der Syntheſis.

Das Wort Begriff könte uns ſchon von ſelbſt zu dieſer Bemerkung Anleitung geben. Denn dieſes eine Bewuſtſeyn iſt es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeſchaute, und denn auch Reproducirte, in eine Vorſtellung vereinigt. Dieſes Bewuſtſeyn kan oft nur ſchwach ſeyn, ſo daß wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Actus ſelbſt, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung

der Vorſtellung verknüpfen: aber unerachtet dieſer Unterſchiede, muß doch immer ein Bewuſtſeyn angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorſtechende Klarheit mangelt, und ohne daſſelbe ſind Begriffe, und mit ihnen Erkentniß von Gegenſtänden ganz unmöglich.

Und hier iſt es denn nothwendig, ſich darüber verſtändlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenſtandes der Vorſtellungen meine. Wir haben oben geſagt: daß Erſcheinungen ſelbſt nichts als ſinnliche Vorſtellungen ſind, die an ſich, in eben derſelben Art, nicht als Gegenſtände (auſſer der Vorſtellungskraft) müſſen angeſehen werden. Was verſteht man denn, wenn man von einem der Erkenntniß correſpondirenden, mithin auch davon unterſchiedenen Gegenſtande redet? Es iſt leicht einzuſehen, daß dieſer Gegenſtand nur als etwas überhaupt = X müſſe gedacht werden, weil wir auſſer unſerer Erkentniß doch nichts haben, welches wir dieſer Erkentniß als correſpondirend gegen über ſetzen könten.

Wir finden aber, daß unſer Gedanke von der Beziehung aller Erkentniß auf ihren Gegenſtand etwas von Nothwendigkeit bey ſich führe, da nemlich dieſer als dasjenige angeſehen wird, was dawider iſt, daß unſere Erkentniſſe nicht aufs Gerathewohl, oder beliebig, ſondern a priori auf gewiſſe Weiſe beſtimt ſeyn, weil, indem ſie ſich auf einen Gegenſtand beziehen ſollen, ſie auch nothwendiger Weiſe in Beziehung auf dieſen unter einander über-

einſtimmen, d. i. dieienige Einheit haben müſſen, welche den Begriff von einem Gegenſtande ausmacht.

Es iſt aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unſerer Vorſtellungen zu thun haben, und ienes X, was ihnen correſpondirt (der Gegenſtand), weil er etwas von allen unſern Vorſtellungen unterſchiedenes ſeyn ſoll, vor uns nichts iſt, die Einheit, welche der Gegenſtand nothwendig macht, nichts anders ſeyn könne, als die formale Einheit des Bewuſtſeyns in der Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen. Alsdenn ſagen wir: wir erkennen den Gegenſtand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anſchauung ſynthetiſche Einheit bewirkt haben. Dieſe iſt aber unmöglich, wenn die Anſchauung nicht durch eine ſolche Function der Syntheſis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduction des Mannigfaltigen a priori nothwendig und einen Begriff, in welchem dieſes ſich vereinigt, möglich macht. So denken wir uns einen Triangel als Gegenſtand, indem wir uns der Zuſammenſetzung von drey geraden Linien nach einer Regel bewuſt ſind, nach welcher eine ſolche Anſchauung iederzeit dargeſtelt werden kan. Dieſe Einheit der Regel beſtimt nun alles Mannigfaltige, und ſchränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperception möglich machen, und der Begriff dieſer Einheit iſt die Vorſtellung vom Gegenſtande = X, den ich durch die gedachte Prädicate eines Triangels denke.

Alles Erkentniß erfordert einen Begriff, dieſer mag nun ſo unvollkommen, oder ſo dunkel ſeyn, wie er wolle: dieſer aber iſt ſeiner Form nach iederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient. So dient der Begriff vom Cörper nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unſerer Erkentniß äuſſerer Erſcheinungen zur Regel. Eine Regel der Anſchauungen kan er aber nur dadurch ſeyn: daß er bey gegebenen Erſcheinungen die nothwendige Reproduction des Mannigfaltigen derſelben, mithin die ſynthetiſche Einheit in ihrem Bewuſtſeyn, vorſtellt. So macht der Begriff des Cörpers, bey der Wahrnehmung von Etwas auſſer uns, die Vorſtellung der Ausdehnung, und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt ꝛc. nothwendig.

Aller Nothwendigkeit liegt iederzeit eine transſcendentale Bedingung zum Grunde. Alſo muß ein transſcendentaler Grund der Einheit des Bewuſtſeyns, in der Syntheſis des Mannigfaltigen aller unſerer Anſchauungen, mithin auch, der Begriffe der Obiecte überhaupt, folglich auch aller Gegenſtände der Erfahrung, angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unſern Anſchauungen irgend einen Gegenſtand zu denken: denn dieſer iſt nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine ſolche Nothwendig der Syntheſis ausdrukt.

Dieſe urſprüngliche und transſcendentale Bedingung iſt nun keine andere, als die transſcendentale Apperception.

tion. Das Bewuſtſeyn ſeiner ſelbſt, nach den Beſtimmungen unſeres Zuſtandes, bey der innern Wahrnehmung iſt blos empiriſch, iederzeit wandelbar, es kan kein ſtehendes oder bleibendes Selbſt in dieſem Fluſſe innrer Erſcheinungen geben, und wird gewöhnlich der innre Sinn genant, oder die empiriſche Apperception. Das was nothwendig als numeriſch identiſch vorgeſtellt werden ſoll, kan nicht als ein ſolches durch empiriſche Data gedacht werden. Es muß eine Bedingung ſeyn, die vor aller Erfahrung vorhergeht, und dieſe ſelbſt möglich macht, welche eine ſolche transſcendentale Vorausſetzung geltend machen ſoll.

Nun können keine Erkentniſſe in uns ſtatt finden, keine Verknüpfung und Einheit derſelben unter einander, ohne dieienige Einheit des Bewuſtſeyns, welche vor allen Datis der Anſchauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorſtellung von Gegenſtänden allein möglich iſt. Dieſes reine urſprüngliche, unwandelbare Bewuſtſeyn will ich nun die transſcendentale Apperception nennen. Daß ſie dieſen Namen verdiene, erhellet ſchon daraus: daß ſelbſt die reineſte obiective Einheit, nemlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anſchauungen auf ſie möglich ſeyn. Die numeriſche Einheit dieſer Apperception liegt alſo a priori allen Begriffen eben ſo wol zum Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anſchauungen der Sinnlichkeit.

Eben

Eben dieſe transſcendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erſcheinungen, die immer in einer Erfahrung beyſammen ſeyn können, einen Zuſammenhang aller dieſer Vorſtellungen nach Geſetzen. Denn dieſe Einheit des Bewuſtſeyns wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkentniß des Mannigfaltigen ſich der Identität der Function bewuſt werden könte, wodurch ſie daſſelbe ſynthetiſch in einer Erkentniß verbindet. Alſo iſt das urſprüngliche und nothwendige Bewuſtſeyn der Identität ſeiner ſelbſt zugleich ein Bewuſtſeyn einer eben ſo nothwendigen Einheit der Syntheſis aller Erſcheinungen nach Begriffen, d. i. nach Regeln, die ſie nicht allein nothwendig reproducibel machen, ſondern dadurch auch ihrer Anſchauung einen Gegenſtand beſtimmen, d. i. den Begriff von Etwas, darin ſie nothwendig zuſammenhängen: denn das Gemüth konte ſich unmöglich die Identität ſeiner ſelbſt in der Mannigfaltigkeit ſeiner Vorſtellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität ſeiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Syntheſis der Apprehenſion (die empiriſch iſt) einer transſcendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zuſammenhang nach Regeln a priori zuerſt möglich macht. Nunmehro werden wir auch unſere Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt richtiger beſtimmen können. Alle Vorſtellungen haben, als Vorſtellungen, ihren Gegenſtand, und können ſelbſt wiederum Gegenſtände anderer Vorſtellungen ſeyn. Erſcheinungen ſind die einzigen Gegenſtän-

de,

de, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was ſich darin unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, heißt Anſchauung. Nun ſind aber dieſe Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungen, die wiederum ihren Gegenſtand haben, der alſo von uns nicht mehr angeſchaut werden kan, und daher der nichtempiriſche, d. i. transſcendentale Gegenſtand = X genant werden mag.

Der reine Begriff von dieſem transſcendentalen Gegenſtande, (der wirklich bey allen unſern Erkentniſſen immer einerley = X iſt,) iſt das, was in allen unſern empiriſchen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenſtand, d. i. obiective Realität verſchaffen kan. Dieſer Begriff kan nun gar keine beſtimte Anſchauung enthalten, und wird alſo nichts anders, als dieienige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkentniß angetroffen werden muß, ſo fern es in Beziehung auf einen Gegenſtand ſteht. Dieſe Beziehung aber iſt nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewuſtſeyns, mithin auch der Syntheſis des Mannigfaltigen durch gemeinſchaftliche Function des Gemüths, es in einer Vorſtellung zu verbinden. Da nun dieſe Einheit als a priori nothwendig angeſehen werden muß, (weil die Erkentniß ſonſt ohne Gegenſtand ſeyn würde) ſo wird die Beziehung auf einen transſcendentalen Gegenſtand d. i. die obiective Realität unſerer empiriſchen Erkentniß, auf dem transſcendentalen

talen Geſetze beruhen, daß alle Erſcheinungen, ſo fern uns dadurch Gegenſtände gegeben werden ſollen, unter Regeln a priori der ſynthetiſchen Einheit derſelben ſtehen müſſen, nach welchen ihr Verhältniß in der empiriſchen Anſchauung allein möglich iſt, d. i. daß ſie eben ſowol in der Erfahrung unter Bedingungen der nothwendigen Einheit der Apperception, als in der bloſſen Anſchauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit ſtehen müſſen, ia daß durch iene iede Erkentniß allererſt möglich werde.

4.

Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Categorien, als Erkentniſſen a priori.

Es iſt nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und geſetzmäßigen Zuſammenhange vorgeſtellet werden: eben ſo, wie nur ein Raum und Zeit iſt, in welcher alle Formen der Erſcheinung und alles Verhältniß des Seyns oder Nichtſeyns ſtatt finden. Wenn man von verſchiedenen Erfahrungen ſpricht, ſo ſind es nur ſo viel Wahrnehmungen, ſo fern ſolche zu einer und derſelben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen macht nemlich gerade die Form der Erfahrung aus, und ſie iſt nichts anders, als die ſynthetiſche Einheit der Erſcheinungen nach Begriffen.

Ein=

Einheit der Syntheſis nach empiriſchen Begriffen würde ganz zufällig ſeyn und, gründeten dieſe ſich nicht auf einen transſcendentalen Grund der Einheit, ſo würde es möglich ſeyn, das ein Gewühle von Erſcheinungen unſere Seele anfüllete, ohne daß doch daraus iemals Erfahrung werden könte. Alsdenn fiele aber auch alle Beziehung der Erkentniß auf Gegenſtände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Geſetzen mangelte, mithin würde ſie zwar gedankenloſe Anſchauung, aber niemals Erkentniß, alſo für uns ſo viel als gar nichts ſeyn.

Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführte Categorien ſind nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, ſo wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anſchauung zu eben derſelben enthalten. Alſo ſind iene auch Grundbegriffe, Obiecte überhaupt zu den Erſcheinungen zu denken, und haben alſo a priori obiective Gültigkeit; welches dasienige war, was wir eigentlich wiſſen wollten.

Die Möglichkeit aber, ia ſo gar die Nothwendigkeit dieſer Categorien beruhet auf der Beziehung, welche die geſamte Sinnlichkeit, und mit ihr auch alle mögliche Erſcheinungen, auf die urſprüngliche Apperception haben, in welcher alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbſtbewuſtſeyns gemäß ſeyn, d. i.

unter allgemeinen Functionen der Syntheſis ſtehen muß, nemlich der Syntheſis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und nothwendige Identität a priori beweiſen kan. So iſt der Begriff einer Urſache nichts anders, als eine Syntheſis (deſſen, was in der Zeitreihe folgt, mit andern Erſcheinungen,) nach Begriffen, und ohne dergleichen Einheit, die ihre Regel a priori hat, und die Erſcheinungen ſich unterwirft, würde durchgängige und allgemeine, mithin nothwendige Einheit des Bewuſtſeyns, in dem Mannigfaltigen der Warnehmungen, nicht angetroffen werden. Dieſe würden aber alsdenn auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Obiect, und nichts als ein blindes Spiel der Vorſtellungen, d. i. weniger, als ein Traum ſeyn.

Alle Verſuche, iene reine Verſtandesbegriffe von der Erfahrung abzuleiten, und ihnen einen blos empiriſchen Urſprung zuzuſchreiben, ſind alſo ganz eitel und vergeblich. Ich will davon nichts erwehnen, daß z. E. der Begriff einer Urſache den Zug von Nothwendigkeit bey ſich führt, welche gar keine Erfahrung geben kan, die uns zwar lehrt: daß auf eine Erſcheinung gewöhnlicher Maaſſen etwas Andres folge, aber nicht, daß es nothwendig darauf folgen müſſe, noch daß a priori und ganz allgemein daraus als einer Bedingung auf die Folge könne geſchloſſen werden. Aber iene empiriſche Regel der Aſſociation, die man doch durchgängig annehmen muß, wenn man ſagt: daß alles in der Reihenfolge der Begebenheiten

heiten dermaſſen unter Regeln ſtehe, daß niemals etwas geſchicht, vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es iederzeit folge: dieſes, als ein Geſetz der Natur, worauf beruht es, frage ich? und wie iſt ſelbſt dieſe Aſſociation möglich? Der Grund der Möglichkeit der Aſſociation des Mannigfaltigen, ſo fern es im Obiecte liegt, heißt die Affinität des Mannigfaltigen. Ich frage alſo, wie macht ihr euch die durchgängige Affinität der Erſcheinungen, (dadurch ſie unter beſtändigen Geſetzen ſtehen, und darunter gehören müſſen,) begreiflich?

Nach meinen Grundſätzen iſt ſie ſehr wol begreiflich. Alle mögliche Erſcheinungen gehören, als Vorſtellungen, zu dem ganzen möglichen Selbſtbewuſtſeyn. Von dieſem aber, als einer transſcendentalen Vorſtellung, iſt die numeriſche Identität unzertrenlich, und a priori gewiß, weil nichts in das Erkentniß kommen kan, ohne vermittelſt dieſer urſprünglichen Apperception. Da nun dieſe Identität nothwendig in der Syntheſis alles Mannigfaltigen der Erſcheinungen, ſo fern ſie empiriſche Erkentniß werden ſoll, hinein kommen muß, ſo ſind die Erſcheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Syntheſis (der Apprehenſion) durchgängig gemäs ſeyn muß. Nun heißt aber die Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltige, (mithin auf einerley Art) geſezt werden kan, eine Regel, und wenn es ſo geſezt werden muß, ein Geſetz. Alſo ſtehen alle Erſcheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach noth-

wendigen Geſetzen, und mithin in einer transſcendentalen Affinität, woraus die empiriſche die bloſſe Folge iſt.

Daß die Natur ſich nach unſerm ſubiectiven Grunde der Apperception richten, ia gar davon in Anſehung ihrer Geſetzmäſſigkeit abhangen ſolle, lautet wol ſehr widerſinniſch und befremdlich. Bedenket man aber, daß dieſe Natur an ſich nichts als ein Inbegriff von Erſcheinungen, mithin kein Ding an ſich, ſondern blos eine Menge von Vorſtellungen des Gemüths ſey, ſo wird man ſich nicht wundern, ſie blos in dem Radicalvermögen aller unſrer Erkentniß, nemlich der transſcendentalen Apperception, in derienigen Einheit zu ſehen, um deren willen allein ſie Obiect aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heiſſen kan; und daß wir auch eben darum dieſe Einheit a priori, mithin auch als nothwendig erkennen können, welches wir wol müſten unterwegens laſſen, wäre ſie unabhängig von den erſten Quellen unſeres Denkens an ſich gegeben. Denn da wüſte ich nicht, wo wir die ſynthetiſche Sätze einer ſolchen allgemeinen Natureinheit hernehmen ſollten, weil man ſie auf ſolchen Fall von den Gegenſtänden der Natur ſelbſt entlehnen müßte. Da dieſes aber nur empiriſch geſchehen könte: ſo würde daraus keine andere, als blos zufällige Einheit gezogen werden können, die aber bey weitem an den nothwendigen Zuſammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt

Der

Der
Deduction der reinen Verſtandesbegriffe

Dritter Abſchnitt.

Von dem Verhältniſſe des Verſtandes zu Gegenſtänden überhaupt und der Möglichkeit dieſe a priori zu erkennen.

Was wir im vorigen Abſchnitte abgeſondert und einzeln vortrugen, wollen wir iezt vereinigt und im Zuſammenhange vorſtellen. Es ſind drey ſubiective Erkentnißquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkentniß der Gegenſtände derſelben beruht: Sinn, Einbildungskraft und Apperception; iede derſelben kan als empiriſch, nemlich in der Anwendung auf gegebene Erſcheinungen betrachtet werden, alle aber ſind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche ſelbſt dieſen empiriſchen Gebrauch möglich machen. Der Sinn ſtellt die Erſcheinungen empiriſch in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Aſſociation (und Reproduction), die Apperception in dem empiriſchen Bewuſtſeyn der Identität dieſer reproductiven Vorſtellungen mit den Erſcheinungen, dadurch ſie gegeben waren, mithin in der Recognition.

Es liegt aber der ſämtlichen Wahrnehmung die reine Anſchauung (in Anſehung ihrer als Vorſtellung die Form der inneren Anſchauung, die Zeit,) der Aſſociation die

reine Syntheſis der Einbildungskraft, und dem empiriſchen Bewuſtſeyn die reine Apperception, d. i. die durchgängige Identität ſeiner ſelbſt bey allen möglichen Vorſtellungen, a priori zum Grunde.

Wollen wir nun den innern Grund dieſer Verknüpfung der Vorſtellungen bis auf denienigen Punct verfolgen, in welchem ſie alle zuſammenlaufen müſſen, um darin allererſt Einheit der Erkentniß zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, ſo müſſen wir von der reinen Apperception anfangen. Alle Anſchauungen ſind vor uns nichts, und gehen uns nicht im mindeſten etwas an, wenn ſie nicht ins Bewuſtſeyn aufgenommen werden können, ſie mögen nun direct oder indirect, darauf einflieſſen, und nur durch dieſes allein iſt Erkentniß möglich. Wir ſind uns a priori der durchgängigen Identität unſerer ſelbſt in Anſehung aller Vorſtellungen, die zu unſerem Erkentniß iemals gehören können, bewuſt, als einer nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorſtellungen, (weil dieſe in mir doch nur dadurch etwas vorſtellen, daß ſie mit allem andern zu einem Bewuſtſeyn gehören, mithin darin wenigſtens müſſen verknüpft werden können). Dies Princip ſteht a priori feſt, und kan das transſcendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unſerer Vorſtellungen (mithin auch in der Anſchauung), heiſſen. Nun iſt die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subiect ſynthetiſch: alſo giebt die reine Apperception ein Principium

pium der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anſchauung an die Hand.*)

*) Man gebe auf dieſen Satz wol acht, der von groſſer Wichtigkeit iſt. Alle Vorſtellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empiriſches Bewuſtſeyn: denn hätten ſie dieſes nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, ſich ihrer bewuſt zu werden; ſo würde das ſo viel ſagen, ſie exiſtirten gar nicht. Alles empiriſche Bewuſtſeyn hat aber eine nothwendige Beziehung auf ein transſcendentales (vor aller beſondern Erfahrung vorhergehendes) Bewuſtſeyn, nemlich das Bewuſtſeyn meiner Selbſt, als die urſprüngliche Apperception. Es iſt alſo ſchlechthin nothwendig, daß in meinem Erkentniſſe alles Bewuſtſeyn zu einem Bewuſtſeyn (meiner Selbſt) gehöre. Hier iſt nun eine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen, (Bewuſtſeyns) die a priori erkant wird, und gerade ſo den Grund zu ſynthetiſchen Sätzen a priori, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu ſolchen Sätzen, die die Form der bloſſen Anſchauung angehen, abgiebt. Der ſynthetiſche Satz: daß alles verſchiedene empiriſche Bewuſtſeyn in einem einigen Selbſtbewuſtſeyn verbunden ſeyn müſſe, iſt der ſchlechthin erſte und ſynthetiſche Grundſatz unſeres Denkens überhaupt. Es iſt aber nicht aus der Acht zu laſſen, daß die bloſſe Vorſtellung Ich in Beziehung auf alle andere (deren collective Einheit ſie möglich macht) das transſendentale Bewuſtſeyn ſey. Dieſe Vorſtellung mag nun klar (empiriſches Bewuſtſeyn) oder dunkel ſeyn, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit deſſelben; ſondern die Möglichkeit der logiſchen Form alles Erkentniſſes beruhet nothwendig auf dem Verhältniß zu dieſer Apperception als einem Vermögen.

Dieſe ſynthetiſche Einheit ſezt aber eine Syntheſis voraus, oder ſchließt ſie ein, und ſoll iene a priori nothwendig ſeyn, ſo muß leztere auch eine Syntheſis a priori ſeyn. Alſo beziehet ſich die transſc. Einheit der Apperception auf die reine Syntheſis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen in einer Erkentniß. Es kan aber nur die productive Syntheſis der Einbildungskraft a priori ſtatt finden; denn die reproductive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Alſo iſt das Principium der nothwendigen Einheit der reinen (productiven) Syntheſis der Einbildungskraft vor der Apperception der Grund der Möglichkeit aller Erkentniß, beſonders der Erfahrung.

Nun nennen wir die Syntheſis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transſcendental, wenn ohne Unterſchied der Anſchauungen ſie auf nichts, als blos auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht, und die Einheit dieſer Syntheſis heißt transſcendental, wenn ſie in Beziehung auf die urſprüngliche Einheit der Apperception, als a priori nothwendig vorgeſtellt wird. Da dieſe leztere nun der Möglichkeit aller Erkentniſſe zum Grunde liegt, ſo iſt di[illegible]nsſcendentale Einheit der Syntheſis der Einbildungsk[illegible]e Form aller möglichen Erkentniß, durch welche [illegible]lle Gegenſtände möglicher Erfahrung a priori vorgeſtellt werden müſſen.

Die

Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Syntheſis der Einbildungskraft iſt der Verſtand, und eben dieſelbe Einheit, beziehungsweiſe auf die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft, der reine Verſtand. Alſo ſind im Verſtande reine Erkentniſſe a priori, welche die nothwendige Einheit der reinen Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung aller möglichen Erſcheinungen, enthalten. Dieſes ſind aber die Categorien, d. i. reine Verſtandesbegriffe, folglich enthält die empiriſche Erkentnißkraft des Menſchen nothwendig einen Verſtand, der ſich auf alle Gegenſtände der Sinne, obgleich nur vermittelſt der Anſchauung, und der Syntheſis derſelben durch Einbildungskraft bezieht, unter welchen alſo alle Erſcheinungen, als Data zu einer möglichen Erfahrung ſtehen. Da nun dieſe Beziehung der Erſcheinungen auf mögliche Erfahrung ebenfals nothwendig iſt, (weil wir ohne dieſe gar keine Erkentniß durch ſie bekommen würden, und ſie uns mithin gar nichts angingen) ſo folgt, daß der reine Verſtand, vermittelſt der Categorien, ein formales und ſynthetiſches Principium aller Erfahrungen ſey, und die Erſcheinungen eine nothwendige Beziehung auf den Verſtand haben.

Jezt wollen wir den nothwendigen Zuſammenhang des Verſtandes mit den Erſcheinungen vermittelſt der Categorien dadurch vor Augen legen, daß wir von unten auf, nemlich dem Empiriſchen anfangen. Das erſte, was uns

gegeben wird, iſt Erſcheinung, welche, wenn ſie mit Bewuſtſeyn verbunden iſt, Wahrnehmung heißt, (ohne das Verhältniß zu einem, wenigſtens möglichen Bewuſtſeyn, würde Erſcheinung vor uns niemals ein Gegenſtand der Erkentniß werden können, und alſo vor uns nichts ſeyn, und weil ſie an ſich ſelbſt keine obiective Realität hat, und nur im Erkentniſſe exiſtirt, überall nichts ſeyn.) Weil aber iede Erſcheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verſchiedene Wahrnehmungen im Gemüthe an ſich zerſtreuet und einzeln angetroffen werden, ſo iſt eine Verbindung derſelben nöthig, welche ſie in dem Sinne ſelbſt nicht haben können. Es iſt alſo in uns ein thätiges Vermögen der Syntheſis dieſes Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehenſion nenne *). Die Einbildungskraft ſoll nemlich das Mannigfaltige der Anſchauung in ein Bild bringen; vorher muß ſie alſo die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendiren.

Es

*) Daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung ſelbſt ſey, daran hat wol noch kein Pſychologe gedacht. Das komt daher, weil man dieſes Vermögen theils nur auf Reproductionen einſchränkte, theils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, ſondern ſezten ſolche auch ſo gar zuſammen, und brächten Bilder der Gegenſtände zuwege, wozu ohne Zweifel auſſer der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nemlich eine Function der Syntheſis derſelben erfordert wird.

Es iſt aber klar, daß ſelbſt dieſe Apprehenſion des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zuſammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein ſubiectiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüth zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüber zu rufen, und ſo ganze Reihen derſelben darzuſtellen, d. i. ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft, welches denn auch nur empiriſch iſt.

Weil aber, wenn Vorſtellungen, ſo wie ſie zuſammen gerathen, einander ohne Unterſchied reproducirten, wiederum kein beſtimmter Zuſammenhang derſelben, ſondern blos regelloſe Haufen derſelben, mithin gar kein Erkentniß entſpringen würde; ſo muß die Reproduction derſelben eine Regel haben, nach welcher eine Vorſtellung vielmehr mit dieſer, als einer andern in der Einbildungskraft in Verbindung tritt. Dieſen ſubiectiven und empiriſchen Grund der Reproduction nach Regeln nent man die Aſſociation der Vorſtellungen.

Würde nun aber dieſe Einheit der Aſſociation nicht auch einen obiectiven Grund haben, ſo daß es unmöglich wäre, daß Erſcheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendirt würden, als unter der Bedingung einer möglichen ſynthetiſchen Einheit dieſer Apprehenſion, ſo würde es auch etwas ganz zufälliges ſeyn, daß ſich Erſcheinungen in einen Zuſammenhang der menſchlichen Erkentniſſe ſchickten. Denn, ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu aſſociiren; ſo bliebe es doch an ſich

ganz unbeſtimt und zufällig, ob ſie auch aſſociabel wären; und in dem Falle, daß ſie es nicht wären, ſo würde eine Menge Wahrnehmungen, und auch wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich ſeyn, in welcher viel empiriſches Bewuſtſeyn in meinem Gemüth anzutreffen wäre, aber getrent, und ohne daß es zu einem Bewuſtſeyn meiner ſelbſt gehörete, welches aber unmöglich iſt. Denn nur dadurch, daß ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewuſtſeyn (der urſprünglichen Apperception) zehle, kan ich bey allen Wahrnehmungen ſagen: daß ich mir ihrer bewuſt ſey. Es muß alſo ein obiectiver, d. i. vor allen empiriſchen Geſezen der Einbildungskraft a priori einzuſehender Grund ſeyn, worauf die Möglichkeit, ia ſogar die Nothwendigkeit eines durch alle Erſcheinungen ſich erſtreckenden Geſetzes beruht, ſie nemlich durchgängig als ſolche Data der Sinne anzuſehen, welche an ſich aſſociabel, und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduction unterworfen ſeyn. Dieſen obiectiven Grund aller Aſſociation der Erſcheinungen nenne ich die Affinität derſelben. Dieſen können wir aber nirgends anders, als in dem Grundſatze von der Einheit der Apperception, in Anſehung aller Erkentniſſe, die mir angehören ſollen, antreffen. Nach dieſem müſſen durchaus alle Erſcheinungen, ſo ins Gemüth kommen, oder apprehendirt werden, daß ſie zur Einheit der Apperception zuſammenſtimmen, welches, ohne ſynthetiſche Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch obiectiv nothwendig iſt, unmöglich ſeyn würde.

Die obiective Einheit alles (empiriſchen) Bewuſtſeyns in einem Bewuſtſeyn (der urſprünglichen Apperception) iſt alſo die nothwendige Bedingung ſo gar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Erſcheinungen (nahe oder entfernte) iſt eine nothwendige Folge einer Syntheſis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet iſt.

Die Einbildungskraft iſt alſo auch ein Vermögen einer Syntheſis a priori, weswegen wir ihr den Namen der productiven Einbildungskraft geben, und, ſo fern ſie in Anſehung alles Mannigfaltigen der Erſcheinung nichts weiter, als die nothwendige Einheit in der Syntheſis derſelben zu ihrer Abſicht hat, kan dieſe die transſcendentale Function der Einbildungskraft genant werden. Es iſt daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelſt dieſer transſcendentalen Function der Einbildungskraft, ſogar die Affinität der Erſcheinungen, mit ihr die Aſſociation und durch dieſe endlich die Reproduction nach Geſetzen, folglich die Erfahrung ſelbſt möglich werde: weil ohne ſie gar keine Begriffe von Gegenſtänden in eine Erfahrung zuſammenflieſſen würden.

Denn das ſtehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unſerer Vorſtellungen aus, ſo fern es blos möglich iſt, ſich ihrer bewuſt zu werden, und alles Bewuſtſeyn gehört eben ſo wol zu einer allbefaſſenden reinen Apperception, wie alle ſinnliche

Anſchau-

Anſchauung als Vorſtellung zu einer reinen innern Anſchauung, nemlich der Zeit. Dieſe Apperception iſt es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Function intellectuel zu machen. Denn an ſich ſelbſt iſt die Syntheſis der Einbildungskraf, obgleich a priori ausgeübt, dennoch iederzeit ſinnlich, weil ſie das Mannigfaltige nur ſo verbindet, wie es in der Anſchauung erſcheint, z. B. die Geſtalt eines Triangels. Durch das Verhältniß des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verſtande angehören, aber nur vermittelſt der Einbildungskraft in Beziehung auf die ſinnliche Anſchauung zu Stande kommen können.

Wir haben alſo eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menſchlichen Seele, das aller Erkentniß a priori zum Grunde liegt. Vermittelſt deren bringen wir das Mannigfaltige der Anſchauung einerſeits, und mit der Bedingung der nothwendigen Einheit der reinen Apperception andererſeits in Verbindung. Beyde äuſſerſte Enden, nemlich Sinnlichkeit und Verſtand, müſſen vermittelſt dieſer transſcendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zuſammenhängen; weil iene ſonſt zwar Erſcheinungen, aber keine Gegenſtände eines empiriſchen Erkentniſſes, mithin keine Erfahrung geben würden. Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehenſion, der Aſſociation, (der Reproduction,) endlich der Recognition der Erſcheinungen beſteht, enthält in der letzteren

ren und höchſten (der blos empiriſchen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle obiective Gültigkeit (Wahrheit) der empiriſchen Erkentniß möglich machen. Dieſe Gründe der Recognition des Mannigfaltigen, ſo fern ſie blos die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, ſind nun iene Categorien. Auf ihnen gründet ſich alſo alle formale Einheit in der Syntheſis der Einbildungskraft, und vermittelſt dieſer auch alles empiriſchen Gebrauchs derſelben (in der Recognition, Reproduction, Aſſociation, Apprehenſion) bis herunter zu den Erſcheinungen, weil dieſe, nur vermittelſt iener Elemente der Erkentniß und überhaupt unſerm Bewuſtſeyn, mithin uns ſelbſt angehören können.

Die Ordnung und Regelmäßigkeit alſo an den Erſcheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir ſelbſt hinein, und würden ſie auch nicht darin finden können, hätten wir ſie nicht, oder die Natur unſeres Gemüths urſprünglich hineingelegt. Denn dieſe Natureinheit ſoll eine nothwendige, d. i. a priori gewiſſe Einheit der Verknüpfung der Erſcheinungen ſeyn. Wie ſollten wir aber wol a priori eine ſynthetiſche Einheit auf die Bahn bringen können, wären nicht in den urſprünglichen Erkentnißquellen unſeres Gemüths ſubiective Gründe ſolcher Einheit a priori enthalten, und wären dieſe ſubiective Bedingungen nicht zugleich obiectiv gültig, indem ſie die Gründe

der

der Möglichkeit ſeyn, überhaupt ein Obiect in der Erfahrung zu erkennen.

Wir haben den Verſtand oben auf mancherley Weiſe erklärt: durch eine Spontaneität der Erkentniß, (im Gegenſatz der Receptivität der Sinnlichkeit) durch ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urtheile, welche Erklärungen, wenn man ſie beym lichten beſieht, auf eins hinauslaufen. Jezt können wir ihn als das Vermögen der Regeln characteriſiren. Dieſes Kennzeichen iſt fruchtbarer und tritt dem Weſen deſſelben näher. Sinnlichkeit giebt uns Formen, (der Anſchauung) der Verſtand aber Regeln. Dieſer iſt iederzeit geſchäftig, die Erſcheinungen in der Abſicht durchzuſpähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Regeln, ſo fern ſie obiectiv ſind, (mithin der Erkentniß des Gegenſtandes nothwendig anhängen) heiſſen Geſetze. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Geſetze lernen, ſo ſind dieſe doch nur beſondere Beſtimmungen noch höherer Geſetze, unter denen die höchſten, (unter welchen andere alle ſtehen) a priori aus dem Verſtande ſelbſt herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt ſind, ſondern vielmehr den Erſcheinungen ihre Geſetzmäßigkeit verſchaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich machen müſſen. Es iſt alſo der Verſtand nicht blos ein Vermögen, durch Vergleichung der Erſcheinungen ſich Regeln zu machen: er iſt ſelbſt die Geſetzgebung vor die Natur, d. i. ohne Verſtand würde es überall nicht Natur, d. i. ſynthetiſche Einheit

des

des Mannigfaltigen der Erſcheinungen nach Regeln geben: denn Erſcheinungen können, als ſolche, nicht auſſer uns ſtatt finden, ſondern exiſtiren nur in unſrer Sinnlichkeit. Dieſe aber, als Gegenſtand der Erkentniß in einer Erfahrung, mit allem, was ſie enthalten mag, iſt nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber iſt der transſcendentale Grund der nothwendigen Geſetzmäßigkeit aller Erſcheinungen in einer Erfahrung. Eben dieſelbe Einheit der Apperception in Anſehung eines Mannigfaltigen von Vorſtellungen (es nemlich aus einer einzigen zu beſtimmen) iſt die Regel und das Vermögen dieſer Regeln der Verſtand. Alle Erſcheinungen liegen alſo als mögliche Erfahrungen eben ſo a priori im Verſtande, und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie ſie als bloſſe Anſchauungen in der Sinnlichkeit liegen, und durch dieſelbe der Form nach, allein möglich ſind.

So übertrieben, ſo widerſinniſch es alſo auch lautet, zu ſagen: der Verſtand iſt ſelbſt der Quell der Geſetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, ſo richtig, und dem Gegenſtande, nemlich der Erfahrung angemeſſen iſt gleichwol eine ſolche Behauptung. Zwar können empiriſche Geſetze, als ſolche, ihren Urſprung keinesweges vom reinen Verſtande herleiten, ſo wenig als die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen aus der reinen Form der ſinnlichen Anſchauung hinlänglich begriffen werden kan. Aber alle empiriſche Geſetze ſind nur beſon-

beſondere Beſtimmungen der reinen Geſetze des Verſtandes, unter welchen und nach deren Norm iene allererſt möglich ſind, und die Erſcheinungen eine geſetzliche Form annehmen, ſo wie auch alle Erſcheinungen, unerachtet der Verſchiedenheit ihrer empiriſchen Form, dennoch iederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß ſeyn müſſen.

Der reine Verſtand iſt alſo in den Categorien das Geſetz der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen, und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererſt und urſprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transſc. Deduction der Categorien nicht zu leiſten, als dieſes Verhältniß des Verſtandes zur Sinnlichkeit, und vermittelſt derſelben zu allen Gegenſtänden der Erfahrung, mithin die obiective Gültigkeit ſeiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen, und dadurch ihren Urſprung und Wahrheit feſt zuſetzen

Summariſche Vorſtellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieſer Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

Wären die Gegenſtände, womit unſre Erkentniß zu thun hat, Dinge an ſich ſelbſt, ſo würden wir von dieſen gar keine Begriffe a priori haben können. Denn woher ſollten wir ſie nehmen? Nehmen wir ſie vom Obiect (ohne hier noch einmal zu unterſuchen, wie

dieſes

dieſes uns bekant werden könte) ſo wären unſere Begriffe blos empiriſch, und keine Begriffe a priori. Nehmen wir ſie aus uns ſelbſt, ſo kan das, was blos in uns iſt, die Beſchaffenheit eines von unſern Vorſtellungen unterſchiedenen Gegenſtandes nicht beſtimmen, d. i. ein Grund ſeyn, warum es ein Ding geben ſolle, dem ſo etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme, und nicht vielmehr alle dieſe Vorſtellung leer ſey. Dagegen, wenn wir es überall nur mit Erſcheinungen zu thun haben, ſo iſt es nicht allein möglich, ſondern auch nothwendig, daß gewiſſe Begriffe a priori vor der empiriſchen Erkentniß der Gegenſtände vorhergehen. Denn als Erſcheinungen machen ſie einen Gegenſtand aus, der blos in uns iſt, weil eine bloſſe Modification unſerer Sinnlichkeit auſſer uns gar nicht angetroffen wird. Nun drükt ſelbſt dieſe Vorſtellung: daß alle dieſe Erſcheinungen, mithin alle Gegenſtände, womit wir uns beſchäftigen können, insgeſamt in mir, d. i. Beſtimmungen meines identiſchen Selbſt ſind, eine durchgängige Einheit derſelben in einer und derſelben Apperception als nothwendig aus. In dieſer Einheit des möglichen Bewuſtſeyns aber beſteht auch die Form aller Erkentniß der Gegenſtände, (wodurch das Mannigfaltige, als zu Einem Obiect gehörig, gedacht wird). Alſo geht die Art, wie das Mannigfaltige der ſinnlichen Vorſtellung (Anſchauung) zu einem Bewuſtſeyn gehört, vor aller Erkentniß des Gegenſtandes, als die intellectuelle Form derſelben, vorher, und macht ſelbſt eine formale Erkentniß aller Gegenſtände

a priori überhaupt aus, ſo fern ſie gedacht werden (Categorien.) Die Syntheſis derſelben durch die reine Einbildungskraft, die Einheit aller Vorſtellungen in Beziehung auf die urſprüngliche Apperception, gehen aller empiriſchen Erkentniß vor. Reine Verſtandesbegriffe ſind alſo nur darum a priori möglich, ia gar, in Beziehung auf Erfahrung, nothwendig, weil unſer Erkentniß mit nichts, als Erſcheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns ſelbſt liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorſtellung eines Gegenſtandes) blos in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen, und dieſe der Form nach auch allererſt möglich machen muß. Und aus dieſem Grunde, dem einzigmöglichen unter allen, iſt denn auch unſere Deduction der Categorien geführet worden.

Der Transſcendentalen Analytik Zweytes Buch.

Die Analytik der Grundſätze.

Die allgemeine Logik iſt über einem Grundriſſe erbauet, der ganz genau mit der Eintheilung der oberen Erkentnißvermögen zuſammen trift. Dieſe ſind: Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen, gerade den Functionen und der Ordnung

tnung iener Gemüthskräfte gemäß, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verſtandes überhaupt begreift.

Da gedachte blos formale Logik von allem Inhalte der Erkentniß (ob ſie rein oder empiriſch ſey) abſtrahirt und ſich blos mit der Form des Denkens (der discurſiven Erkentniß) überhaupt beſchäftigt: ſo kan ſie in ihrem analytiſchen Theile auch den Canon vor die Vernunft mit befaſſen, deren Form ihre ſichere Vorſchrift hat, die, ohne die beſondere Natur der dabey gebrauchten Erkentniß in Betracht zu ziehen, a priori, durch bloſſe Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente eingeſehen werden kan.

Die transſcendentale Logik, da ſie auf einen beſtimten Inhalt, nemlich blos der reinen Erkentniſſe a priori, eingeſchränkt iſt, kan es ihr in dieſer Eintheilung nicht nachthun. Denn es zeigt ſich: daß der transſcendentale Gebrauch der Vernunft gar nicht obiectiv gültig ſey, mithin nicht zur logik der Wahrheit, d. i. der Analytik gehöre, ſondern, als eine logik des Scheins, einen beſondern Theil des ſcholaſtiſchen Lehrgebäudes, unter dem Namen der transſcendentalen Dialectik, erfodere.

Verſtand und Urtheilskraft haben demnach ihren Canon des obiectiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs, in der transſcendentalen Logik, und gehören alſo in ihren analytiſchen Theil. Allein Vernunft in ihren Verſuchen, über Gegenſtände a priori etwas auszumachen, und das Erkentniß über die Grenzen möglicher Erfahrung zu erweitern,

iſt ganz und gar dialectiſch und ihre Scheinbehauptungen ſchicken ſich durchaus nicht in einen Canon, dergleichen doch die Analytik enthalten ſoll.

Die Analytik der Grundſätze wird demnach lediglich ein Canon vor die Urtheilskraft ſeyn, der ſie lehrt, die Verſtandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erſcheinungen anzuwenden. Aus dieſer Urſache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundſätze des Verſtandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doctrin der Urtheilskraft bedienen, wodurch dieſes Geſchäfte genauer bezeichnet wird.

Einleitung.

Von der Transſcendentalen Urtheilskraft überhaupt.

Wenn der Verſtand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, ſo iſt Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln zu ſubſumiren, d. i. zu unterſcheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (caſus datae legis) ſtehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorſchriften vor die Urtheilskraft, und kan ſie auch nicht enthalten. Denn da ſie von allem Inhalte der Erkentniß abſtrahirt; ſo bleibt ihr nichts übrig, als das Geſchäfte, die bloſſe Form der Erkentniß in Begriffen, Urtheile

theilen und Schlüſſen analytiſch aus einander zu ſetzen, und dadurch formale Regeln alles Verſtandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte ſie nun allgemein zeigen, wie man unter dieſe Regeln ſubſumiren, d. i. unterſcheiden ſollte, ob etwas darunter ſtehe oder nicht, ſo könte dieſes nicht anders, als wieder durch eine Regel geſchehen. Dieſe aber erfordert eben darum, weil ſie eine Regel iſt, aufs neue eine Unterweiſung der Urtheilskraft, und ſo zeigt ſich, daß zwar der Verſtand einer Belehrung und Ausrüſtung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber ein beſonderes Talent ſey, welches gar nicht belehrt, ſondern nur geübt ſeyn will. Daher iſt dieſe auch das Specifiſche des ſo genanten Mutterwitzes, deſſen Mangel keine Schule erſetzen kan, weil, ob dieſe gleich einem eingeſchränkten Verſtande Regeln vollauf, von fremder Einſicht entlehnt, darreichen und gleichſam einpfropfen kan; ſo muß doch das Vermögen, ſich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge ſelbſt angehören, und keine Regel, die man ihm in dieſer Abſicht vorſchreiben möchte, iſt, in Ermangelung einer ſolchen Naturgabe, vor Mißbrauch ſicher.*) Ein Arzt daher, ein

 Rich=

*) Der Mangel an Urtheilskraft iſt eigentlich das, was man Dumheit nent, und einem ſolchen Gebrechen iſt gar nicht abzuhelfen. Ein ſtumpfer oder eingeſchränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verſtandes und eigenen Begriffen deſſelben mangelt, iſt durch Erlernung ſehr wol, ſo gar bis zur Gelehrſamkeit, auszurüſten. Da es aber gemeiniglich alsdenn auch an jenem

Richter, oder ein Staatskundiger kan viel ſchöne pathologiſche, iuriſtiſche oder politiſche Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, daß er ſelbſt darin ein gründlicher Lehrer werden kan, und wird dennoch in der Anwendung derſelben leicht verſtoſſen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urtheilskraft (obgleich nicht am Verſtande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in abſtracto einſehen, ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterſcheiden kan, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beyſpiele und wirkliche Geſchäfte zu dieſem Urtheile abgerichtet worden. Dieſes iſt auch der einige und groſſe Nutzen der Beyſpiele: daß ſie die Urtheilskraft ſchärfen. Denn was die Richtigkeit und Präciſion der Verſtandeseinſicht betrift, ſo thun ſie derſelben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil ſie nur ſelten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen, (als caſus in terminis) und überdem dieienige Anſtrengung des Verſtandes oftmals ſchwächen, Regeln im Allgemeinen, und unabhängig von den beſonderen Umſtänden der Erfahrung, nach ihrer Zulänglichkeit, einzuſehen, und ſie daher zulezt mehr wie Formeln, als Grundſätze zu gebrauchen angewöhnen. So ſind Beyſpiele der Gängelwagen der Urtheilskraft, welchen derienige, dem es am natürlichen Talent deſſelben mangelt, niemals entbehren kan.

Ob

nem (der ſecunda Petri) zu fehlen pflegt, ſo iſt es nichts ungewöhnliches, ſehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wiſſenſchaft, ienen nie zu beſſernden Mangel häufig blicken laſſen.

Ob nun aber gleichdie allgemeine Logik der Urtheilskraft keine Vorſchriften geben kan, ſo iſt es doch mit der transſcendentalen ganz anders bewandt, ſo gar daß es ſcheint, die leztere habe es zu ihrem eigentlichen Geſchäfte, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verſtandes, durch beſtimte Regeln zu berichtigen und zu ſichern. Denn, um dem Verſtande im Felde reiner Erkentniſſe a priori Erweiterung zu verſchaffen, mithin als Doctrin ſcheint Philoſophie gar nicht nöthig, oder vielmehr übel angebracht zu ſeyn, weil man nach allen bisherigen Verſuchen, damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, ſondern als Critik, um die Fehltritte der Urtheilskraft (lapſus iudicii) im Gebrauch der wenigen reinen Verſtandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdenn nur negativ iſt) wird Philoſophie mit ihrer ganzen Scharfſinnigkeit und Prüfungskunſt aufgeboten.

Es hat aber die Transſcendental-Philoſophie das Eigenthümliche: daß ſie auſſer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verſtandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kan, worauf ſie angewandt werden ſollen. Die Urſache von dem Vorzuge, den ſie in dieſem Stücke vor allen andern belehrenden Wiſſenſchaften hat, (auſſer der Mathematik) liegt eben darin: daß ſie von Begriffen handelt, die ſich auf ihre Gegenſtände a priori beziehen ſollen, mithin kan ihre obiective Gültigkeit nicht a poſte-

riori dargethan werden; denn das würde iene Dignität derſelben ganz unberührt laſſen, ſondern ſie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenſtände in Uebereinſtimmung mit ienen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfals ſie ohne allen Inhalt, mithin bloſſe logiſche Formen und nicht reine Verſtandesbegriffe ſeyn würden.

Dieſe transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft wird nun zwey Hauptſtücke enthalten: das erſte, welches von der ſinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verſtandes; das zweyte aber von denen ſynthetiſchen Urtheilen, welche aus reinen Verſtandesbegriffen, unter dieſen Bedingungen a priori herflieſſen, und allen übrigen Erkentniſſen a priori zum Grunde liegen, d. i. von den Grundſätzen des reinen Verſtandes.

Der

Der Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft (oder Analytik der Grundſätze)

Erſtes Hauptſtück.

Von dem Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe.

In allen Subſumtionen eines Gegenſtandes unter einen Begriff muß die Vorſtellung des erſteren mit der lez=tern gleichartig ſeyn, d. i. der Begriff muß dasienige enthalten, was in dem darunter zu ſubſumirenden Gegenſtande vorgeſtellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenſtand ſey unter einem Begriffe enthalten. So hat der empiriſche Begriff eines Tellers mit dem reinen geometriſchen eines Cirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem erſteren gedacht wird, ſich im lezteren anſchauen läßt.

Nun ſind aber reine Verſtandesbegriffe, in Vergleichung mit empiriſchen (ia überhaupt ſinnlichen) Anſchauungen, ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anſchauung angetroffen werden. Wie iſt nun die Subſumtion der lezteren unter die erſte, mithin die Anwendung der Categorie auf Erſcheinungen möglich, da doch niemand ſagen wird: dieſe, z. B. die Cauſſalität, könne auch durch Sinne angeſchauet werden und ſey in der

Erſcheinung enthalten? Dieſe ſo natürliche und erhebliche Frage iſt nun eigentlich die Urſache, welche eine transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nemlich die Möglichkeit zu zeigen: wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wiſſenſchaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenſtand allgemein gedacht wird, von denen, die dieſen in concreto vorſtellen, wie er gegeben wird, nicht ſo unterſchieden und heterogen ſind, iſt es unnöthig, wegen der Anwendung des erſteren auf den lezten beſondere Erörterung zu geben.

Nun iſt klar: daß es ein Drittes geben müſſe, was einerſeits mit der Categorie, andererſeits mit der Erſcheinung in Gleichartigkeit ſtehen muß, und die Anwendung der erſteren auf die lezte möglich macht. Dieſe vermittelnde Vorſtellung muß rein (ohne alles Empiriſche) und doch einerſeits intellectuel, andererſeits ſinnlich ſeyn. Eine ſolche iſt das transſcendentale Schema.

Der Verſtandesbegriff enthält reine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorſtellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anſchauung. Nun iſt eine transſcendentale Zeitbeſtimmung mit der Categorie (die die Einheit derſelben ausmacht) ſofern gleichartig, als ſie allgemein iſt und auf einer Regel a priori beruht. Sie iſt aber andererſeits mit der Erſcheinung ſo fern

gleich-

gleichartig, als die Zeit in ieder empiriſchen Vorſtellung des Mannigfaltigen enthalten iſt. Daher wird eine Anwendung der Categorie auf Erſcheinungen möglich ſeyn, vermittelſt der transſcendentalen Zeitbeſtimmung, welche, als das Schema der Verſtandesbegriffe, die Subſumtion der lezteren unter die erſte vermittelt.

Nach demienigen, was in der Deduction der Categorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel ſtehen, ſich über die Frage zu entſchlieſſen: ob dieſe reine Verſtandesbegriffe von blos empiriſchem oder auch von transſcendentalem Gebrauche ſeyn, d. i. ob ſie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung ſich a priori auf Erſcheinungen beziehen, oder ob ſie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf Gegenſtände an ſich ſelbſt (ohne einige Reſtriction auf unſre Sinnlichkeit) erſtreckt werden können. Denn da haben wir geſehen; daß Begriffe ganz unmöglich ſeyn, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen ſelbſt, oder wenigſtens den Elementen, daraus ſie beſtehen, ein Gegenſtand gegeben iſt, mithin auf Dinge an ſich, (ohne Rückſicht, ob, und wie ſie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können: daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenſtände gegeben werden, die Modification unſerer Sinnlichkeit ſey, endlich, daß reine Begriffe a priori, auſſer der Function des Verſtandes in der Categorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit

(nament-

(namentlich des innern Sinnes) a priori enthalten müſſen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Categorie allein auf irgend einen Gegenſtand angewandt werden kan. Wir wollen dieſe formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verſtandesbegriff in ſeinem Gebrauch reſtringirt iſt, das Schema dieſes Verſtandesbegriffs, und das Verfahren des Verſtandes mit dieſen Schematen den Schematismus des reinen Verſtandes nennen.

Das Schema iſt an ſich ſelbſt iederzeit nur ein Product der Einbildungskraft; aber indem die Syntheſis der lezteren keine einzelne Anſchauung, ſondern die Einheit in der Beſtimmung der Sinnlichkeit allein zur Abſicht hat, ſo iſt das Schema doch vom Bilde zu unterſcheiden. So, wenn ich fünf Puncte hinter einander ſetze, ... iſt dieſes ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert ſeyn kan, ſo iſt dieſes Denken mehr die Vorſtellung einer Methode, einem gewiſſen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tauſend) in einem Bilde vorzuſtellen, als dieſes Bild ſelbſt, welches ich im leztern Falle ſchwerlich würde überſehen und mit dem Begriff vergleichen können. Dieſe Vorſtellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, nenne ich das Schema zu dieſem Begriffe.

In der That liegen unſern reinen ſinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenſtände, ſondern Schemate zum

Grunde

Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild deſſelben iemals adäquat ſeyn. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieſer vor alle, recht- oder ſchiefwinklichte ꝛc. gilt, ſondern immer nur auf einen Theil dieſer Sphäre eingeſchränkt ſeyn. Das Schema des Triangels kan niemals anderswo als in Gedanken exiſtiren, und bedeutet eine Regel der Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung reiner Geſtalten im Raume. Noch vielweniger erreicht ein Gegenſtand der Erfahrung oder Bild deſſelben iemals den empiriſchen Begriff, ſondern dieſer bezieht ſich iederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Beſtimmung unſerer Anſchauung, gemäß einem gewiſſen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Geſtalt eines vierfüſſigen Thieres allgemein verzeichnen kan, ohne auf irgend eine einzige beſondere Geſtalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein iedes mögliche Bild, was ich in concreto darſtellen kan, eingeſchränkt zu ſeyn. Dieſer Schematiſmus unſeres Verſtandes, in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloſſen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur ſchwerlich iemals abrathen, und ſie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur ſagen: das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema ſinnlicher Begriffe (als der

Figu-

Figuren im Raume) ein Product und gleichſam ein Monogram der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig congruiren. Dagegen iſt das Schema eines reinen Verſtandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kan, ſondern iſt nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Categorie ausdrükt, und iſt ein transſcendentales Product der Einbildungskraft, welches die Beſtimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form, (der Zeit) in Anſehung aller Vorſtellungen, betrift, ſo fern dieſe der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriff zuſammenhängen ſollten.

Ohne uns nun bey einer trockenen und langweiligen Zergliederung deſſen, was zu transſcendentalen Schematen reiner Verſtandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir ſie lieber nach der Ordnung der Categorien und in Verknüpfung mit dieſen darſtellen.

Das reine Bild aller Gröſſen (quantorum) vor dem äuſſern Sinne, iſt der Raum, aller Gegenſtände der Sinne aber überhaupt, die Zeit. Das reine Schema der Gröſſe aber (quantitatis) als eines Begriffs des Verſtandes, iſt die Zahl, welche eine Vorſtellung iſt, die die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zuſammenbefaßt. Alſo iſt die Zahl nichts anders, als die

Ein=

Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit ſelbſt in der Apprehenſion der Anſchauung erzeuge.

Realität iſt im reinen Verſtandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correſpondirt; dasienige alſo, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. Negation, deſſen Begriff ein Nichtſeyn (in der Zeit) vorſtellt. Die Entgegenſetzung beider geſchieht alſo in dem Unterſchiede derſelben Zeit, als einer erfülleten, oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anſchauung, mithin der Gegenſtände, als Erſcheinungen iſt, ſo iſt das, was an dieſen der Empfindung entſpricht, die transſcendentale Materie aller Gegenſtände, als Dinge an ſich (die Sachheit, Realität.) Nun hat iede Empfindung einen Grad oder Gröſſe, wodurch ſie dieſelbe Zeit, d. i. den innren Sinn in Anſehung derſelben Vorſtellung eines Gegenſtandes, mehr oder weniger erfüllen kan, bis ſie in Nichts (= o = negatio) aufhört. Daher iſt ein Verhältniß und Zuſammenhang, oder vielmehr ein Uebergang von Realität zur Negation, welcher iede Realität, als ein Quantum vorſtellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, ſo fern es die Zeit erfüllt, iſt eben dieſe continuirliche und gleichförmige Erzeugung derſelben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewiſſen Grad hat, in der Zeit bis zum Verſchwinden derſelben hinabgeht, oder von der Negation zu der Gröſſe derſelben allmählig aufſteigt.

Das

Das Schema der Subſtanz iſt die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung deſſelben, als eines Subſtratum der empiriſchen Zeitbeſtimmung überhaupt, welches alſo bleibt, indem alles andre wechſelt. (Die Zeit verläuft ſich nicht, ſondern in ihr verläuft ſich das Daſeyn des Wandelbaren. Der Zeit alſo, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt in der Erſcheinung das Unwandelbare im Daſeyn, d. i. die Subſtanz, und blos an ihr kan die Folge und das Zugleichſeyn der Erſcheinungen der Zeit nach beſtimmet werden).

Das Schema der Urſache und der Cauſſalität eines Dinges überhaupt iſt das Reale, worauf, wenn es nach Belieben geſezt wird, iederzeit etwas anderes folgt. Es beſteht alſo in der Succeſſion des Mannigfaltigen, in ſo fern ſie einer Regel unterworfen iſt.

Das Schema der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), oder der wechſelſeitigen Cauſſalität der Subſtanzen in Anſehung ihrer Accidenzen, iſt das Zugleichſeyn der Beſtimmungen der Einen, mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit iſt die Zuſammenſtimmung der Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, (z. B. da das entgegengeſezte in einem Dinge nicht zugleich, ſondern nur nach einander ſeyn kan), alſo die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das

Das Schema der Wirklichkeit iſt das Daſeyn in einer beſtimten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit.

Man ſiehet nun aus allem dieſem, daß das Schema einer ieden Categorie, als das der Gröſſe, die Erzeugung (Syntheſis) der Zeit ſelbſt, in der ſucceſſiven Apprehenſion eines Gegenſtandes, das Schema der Qvalität die Syntheſis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorſtellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbeſtimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Categorien, die Zeit ſelbſt, als das Correlatum der Beſtimmung eines Gegenſtandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorſtellig mache. Die Schemate ſind daher nichts als Zeitbeſtimmungen a priori nach Regeln, und dieſe gehen nach der Ordnung der Categorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Anſehung aller möglichen Gegenſtände.

Hieraus erhellet nun, daß der Schematiſmus des Verſtandes durch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anſchauung in dem innern Sinne, und ſo indirect auf die Einheit der Apperception, als Function, welche dem innern Sinn (einer Receptivität) correſpondirt, hinauslaufe. Alſo ſind die Schemate der rei-

nen Verſtandesbegriffe die wahre und einzige Bedingungen, dieſen eine Beziehung auf Obiecte, mithin Bedeutung zu verſchaffen, und die Categorien ſind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empiriſchen Gebrauche, indem ſie blos dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewuſtſeyns in einer urſprünglichen Apperception) Erſcheinungen allgemeinen Regeln der Syntheſis zu unterwerfen, und ſie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung ſchicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unſere Erkentniſſe, und in der allgemeinen Beziehung auf dieſelbe beſteht die transſcendentale Wahrheit, die vor aller empiriſchen vorhergeht, und ſie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Categorien allererſt realiſiren, ſie doch ſelbige gleichwol auch reſtringiren, d. i. auf Bedingungen einſchränken, die auſſer dem Verſtande liegen (nemlich in der Sinnlichkeit). Daher iſt das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der ſinnliche Begriff eines Gegenſtandes, in Uebereinſtimmung mit der Categorie. (*numerus* eſt quantitas phaenomenon, *ſenſatio* realitas phaenomenon, *conſtans* et perdurabile rerum ſubſtantia phaenomenon —— *æternitas*, *neceſſitas*, phaenomena etc.) Wenn wir nun eine reſtringirende Bedingung weglaſſen; ſo amplificiren wir, wie es

ſcheint,

ſcheint, den vorher eingeſchränkten Begriff; ſo ſollten die Categorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie ſie ſind, anſtatt, daß ihre Schemate ſie nur vorſtellen, wie ſie erſcheinen, iene alſo eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erſtreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verſtandesbegriffen allerdings, auch nach Abſonderung aller ſinnlichen Bedingung, eine, aber nur logiſche Bedeutung der bloſſen Einheit der Vorſtellungen, denen aber kein Gegenſtand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Obiect abgeben könte. So würde z. B. Subſtanz, wenn man die ſinnliche Beſtimmung der Beharrlichkeit weglieſſe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subiect, (ohne ein Prädicat von etwas anderen zu ſeyn) gedacht werden kan. Aus dieſer Vorſtellung kan ich nun nichts machen, indem ſie mir gar nicht anzeigt, welche Beſtimmungen das Ding hat, welches als ein ſolches erſte Subiect gelten ſoll. Alſo ſind die Categorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verſtandes zu Begriffen, ſtellen aber keinen Gegenſtand vor. Dieſe Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verſtand realiſirt, indem ſie ihn zugleich reſtringirt.

Der Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft (oder Analytik der Grundſätze)

Zweites Hauptſtück. Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes.

Wir haben in dem vorigen Hauptſtücke die transſcendentale Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen ſie allein die reine Verſtandesbegriffe zu ſynthetiſchen Urtheilen zu brauchen befugt iſt. Jezt iſt unſer Geſchäfte: die Urtheile, die der Verſtand unter dieſer critiſchen Vorſicht wirklich a priori zu Stande bringt, in ſyſtematiſcher Verbindung darzuſtellen, wozu uns ohne Zweifel unſere Tafel der Categorien die natürliche und ſichere Leitung geben muß. Denn dieſe ſind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verſtandeserkentniß a priori ausmachen muß, und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt um deswillen alle transſcendentale Grundſätze des Verſtandesgebrauchs vollſtändig und in einem Syſtem darlegen wird.

Grundſätze a priori führen dieſen Namen nicht blos deswegen, weil ſie die Gründe anderer Urtheile in ſich enthalten, ſondern auch weil ſie ſelbſt nicht in höhern und allgemeinern Erkentniſſen gegründet ſind. Dieſe Eigenſchaft überhebt ſie doch nicht allemal eines Beweiſes.

Denn

Denn obgleich dieſer nicht weiter obiectiv geführt werden könte, ſondern vielmehr alle Erkentniß ſeines Obiects zum Grunde liegt, ſo hindert dies doch nicht, daß nicht ein Beweis, aus den ſubiectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkentniß des Gegenſtandes überhaupt, zu ſchaffen möglich, ia auch nöthig wäre, weil der Satz ſonſt gleichwol den größten Verdacht einer blos erſchlichenen Behauptung auf ſich haben würde.

Zweitens werden wir uns blos auf dieienigen Grundſätze, die ſich auf die Categorien beziehen, einſchränken. Die Principien der transſcendentalen Aeſthetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erſcheinungen ſind, imgleichen die Reſtriction dieſer Grundſätze: daß ſie nemlich nicht auf Dinge an ſich ſelbſt bezogen werden können, gehören alſo nicht in unſer abgeſtochenes Feld der Unterſuchung. Eben ſo machen die mathematiſchen Grundſätze keinen Theil dieſes Syſtems aus, weil ſie nur aus der Anſchauung, aber nicht aus dem reinen Verſtandesbegriffe gezogen ſind; doch wird die Möglichkeit derſelben, weil ſie gleichwol ſynthetiſche Urtheile a priori ſeyn, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodictiſche Gewisheit zu beweiſen, welches ſie gar nicht nöthig haben, ſondern nur die Möglichkeit ſolcher evidenten Erkentniſſe a priori begreiflich zu machen und zu deduciren.

Wir werden aber auch von dem Grundſatze analytiſcher Urtheile reden müſſen, und dieſes zwar im Gegen-

ſatz mit der ſynthetiſchen, als mit welchen wir uns eigentlich beſchäftigen, weil eben dieſe Gegenſtellung die Theorie der lezteren von allem Mißverſtande befreyet, und ſie in ihrer eigenthümlichen Natur deutlich vor Augen leget.

Das
Syſtem der Grundſätze des reinen Verſtandes
Erſter Abſchnitt.
Von dem oberſten Grundſatze aller Analytiſchen Urtheile.

Von welchem Inhalt auch unſere Erkentniß ſey, und wie ſie ſich auf das Obiect beziehen mag, ſo iſt doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unſerer Urtheile überhaupt, daß ſie ſich nicht ſelbſt widerſprechen; widrigenfals dieſe Urtheile an ſich ſelbſt (auch ohne Rückſicht aufs Obiect) nichts ſind. Wenn aber auch gleich in unſerm Urtheile kein Widerſpruch iſt, ſo kan es demohngeachtet doch Begriffe ſo verbinden, wie es der Gegenſtand nicht mit ſich bringt, oder auch, ohne daß uns irgend ein Grund weder a priori noch a poſteriori gegeben iſt, welcher ein ſolches Urtheil berechtigte, und ſo kan ein Urtheil bey allem dem, daß es von allem innern Widerſpruche frey iſt, doch entweder falſch oder grundlos ſeyn.

Der

Der Satz nun: Keinem Dinge komt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, heißt der Satz des Widerſpruchs, und iſt ein allgemeines, obzwar blos negatives Criterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum blos in die Logik, weil er von Erkentniſſen, blos als Erkentniſſen überhaupt, unangeſehen ihres Inhalts gilt, und ſagt: daß der Widerſpruch ſie gänzlich vernichte und aufhebe.

Man kan aber doch von demſelben auch einen poſitiven Gebrauch machen, d. i. nicht blos, um Falſchheit und Irrthum (ſo fern er auf dem Widerſpruch beruhet) zu verbannen, ſondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, wenn das Urtheil analytiſch iſt, es mag nun verneinend oder beiahend ſeyn, ſo muß deſſen Wahrheit iederzeit nach dem Satze des Widerſpruchs hinreichend können erkant werden. Denn von dem, was in der Erkentniß des Obiects ſchon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerſpiel iederzeit richtig verneinet, der Begriff ſelber aber nothwendig von ihm beiahet werden müſſen, darum, weil das Gegentheil deſſelben dem Obiecte widerſprechen würde.

Daher müſſen wir auch den Satz des Widerſpruchs, als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytiſchen Erkentniß gelten laſſen; aber weiter geht auch ſein Anſehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criterium der Wahrheit. Denn daß ihm gar keine Erkentniß zuwider ſeyn könne, ohne ſich ſelbſt zu vernichten, das macht dieſen Satz wol zur conditio

ſine qua non, aber nicht zum Beſtimmungsgrunde der Wahrheit unſerer Erkenntniß. Da wir es nun eigentlich nur mit dem ſynthetiſchen Theile unſerer Erkentniß zu thun haben, ſo werden wir zwar iederzeit bedacht ſeyn, dieſem unverletzlichen Grundſatz niemals zu wider zu handeln, von ihm aber, in Anſehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkentniß, niemals einigen Aufſchluß gewärtigen können.

Es iſt aber doch eine Formel dieſes berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und blos formalen Grundſatzes, die eine Syntheſis enthält, welche aus Unvorſichtigkeit und ganz unnöthiger Weiſe in ihr gemiſcht worden. Sie heißt: Es iſt unmöglich, daß etwas zugleich ſey und nicht ſey. Auſſer dem, daß hier die apodictiſche Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüßiger Weiſe angehengt worden, die ſich doch von ſelbſt aus dem Satz muß verſtehen laſſen, ſo iſt der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt, und ſagt gleichſam: Ein Ding = A, welches etwas = B iſt, kan nicht zu gleicher Zeit non B ſeyn, aber es kan gar wol beydes (B ſo wol, als non B) nach einander ſeyn. z. B. Ein Menſch, der iung iſt, kan nicht zugleich alt ſeyn, eben derſelbe kan aber ſehr wohl zu einer Zeit iung, zur andern nicht iung, d. i. alt ſeyn. Nun muß der Satz des Widerſpruchs, als ein blos logiſcher Grundſatz, ſeine Ausſprüche gar nicht auf die Zeitverhältniſſe einſchränken, daher

iſt eine ſolche Formel der Abſicht deſſelben ganz zu wider. Der Mißverſtand komt blos daher: daß man ein Prädicat eines Dinges zuvörderſt von dem Begriff deſſelben abſondert, und nachher ſein Gegentheil mit dieſem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerſpruch mit dem Subiecte, ſondern nur mit deſſen Prädicate, welches mit ienem ſynthetiſch verbunden worden, abgiebt, und zwar nur denn, wenn das erſte und zweyte Prädicat zu gleicher Zeit geſezt werden. Sage ich, ein Menſch, der ungelehrt iſt, iſt nicht gelehrt, ſo muß die Bedingung: zugleich dabey ſtehen; denn der, ſo zu einer Zeit ungelehrt iſt, kan zu einer andern gar wol gelehrt ſeyn. Sage ich aber, kein ungelehrter Menſch iſt gelehrt, ſo iſt der Satz analytiſch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subiects mit ausmacht, und alsdenn erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs, ohne daß die Bedingung: zugleich hinzu kommen darf. Dieſes iſt denn auch die Urſache, weswegen ich oben die Formel deſſelben ſo verändert habe, daß die Natur eines analytiſchen Satzes dadurch deutlich ausgedruckt wird.

Des
Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes
Zweiter Abſchnitt.
Von dem oberſten Grundſatze
aller ſynthetiſchen Urtheile.

Die Erklärung der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile, iſt eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu ſchaffen hat, die auch ſo gar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie iſt aber in einer transſcendentalen Logik das wichtigſte Geſchäfte unter allen, und ſogar das einzige, wenn von der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori die Rede iſt, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung deſſelben, kan ſie ihrem Zwecke, nemlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verſtandes zu beſtimmen, vollkommen ein Gnüge thun.

Im analytiſchen Urtheile bleibe ich bey dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es beiahend ſeyn, ſo lege ich dieſem Begriffe nur dasienige bey, was in ihm ſchon gedacht war; ſoll es verneinend ſeyn, ſo ſchlieſſe ich nur das Gegentheil deſſelben von ihm aus. In ſynthetiſchen Urtheilen aber ſoll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demſelben in Verhältniß zu betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhältniß der Identität, noch des Widerſpruchs iſt, und wobey dem

Urtheile an ihm ſelbſt weder die Wahrheit, noch der Irrthum angeſehen werden kan.

Alſo zugegeben: daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müſſe, um ihn mit einem andern ſynthetiſch zu vergleichen; ſo iſt ein Drittes nöthig, worin allein die Syntheſis zweener Begriffe entſtehen kan. Was iſt nun aber dieſes Dritte, als das Medium aller ſynthetiſchen Urtheile? Es iſt nur ein Inbegriff, darin alle unſre Vorſtellungen enthalten ſind, nemlich der innre Sinn, und die Form deſſelben a priori, die Zeit. Die Syntheſis der Vorſtellungen beruht auf der Einbildungskraft, die ſynthetiſche Einheit derſelben aber (die zum Urtheile erforderlich iſt) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird alſo die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile, und da alle drey die Quellen zu Vorſtellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner ſynthetiſcher Urtheile zu ſuchen ſeyn, ia ſie werden ſo gar aus dieſen Gründen nothwendig ſeyn, wenn eine Erkentniß von Gegenſtänden zu Stande kommen ſoll, die lediglich auf der Syntheſis der Vorſtellungen beruht.

Wenn eine Erkentniß obiective Realität haben, d. i. ſich auf einen Gegenſtand beziehen, und in demſelben Bedeutung und Sinn haben ſoll, ſo muß der Gegenſtand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das ſind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieſes Denken nichts erkant, ſondern blos mit Vorſtellungen geſpielt. Einen Gegenſtand geben,

wenn

wenn dieſes nicht wiederum nur mittelbar gemeint ſeyn ſoll, ſondern unmittelbar in der Anſchauung darſtellen, iſt nichts anders, als deſſen Vorſtellung auf Erfahrung (es ſey wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbſt der Raum und die Zeit, ſo rein dieſe Begriffe auch von allem Empiriſchen ſind, und ſo gewiß es auch iſt, daß ſie völlig a priori im Gemüthe vorgeſtellt werden, würden doch ohne obiective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung ſeyn, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenſtänden der Erfahrung nicht gezeigt würde, ia ihre Vorſtellung iſt ein bloſſes Schema, das ſich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenſtände der Erfahrung herbey ruft, ohne die ſie keine Bedeutung haben würden; und ſo iſt es mit allen Begriffen ohne Unterſchied.

Die Möglichkeit der Erfahrung iſt alſo das, was allen unſern Erkentniſſen a priori obiective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen, d. i. auf einer Syntheſis nach Begriffen vom Gegenſtande der Erſcheinungen überhaupt, ohne welche ſie nicht einmal Erkentniß, ſondern eine Rhapſodie von Wahrnehmungen ſeyn würde, die ſich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewuſtſeyns, mithin auch nicht zur transſcendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zuſammen ſchicken würden. Die Erfahrung hat alſo Principien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nemlich allgemeine Regeln

der Einheit in der Syntheſis der Erſcheinungen, deren obiective Realität, als nothwendige Bedingungen, iederzeit in der Erfahrung, ia ſo gar ihrer Möglichkeit gewieſen werden kan. Auſſer dieſer Beziehung aber ſind ſynthetiſche Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil ſie kein Drittes, nemlich reinen Gegenſtand haben, an dem die ſynthetiſche Einheit ihrer Begriffe obiective Realität darthun könte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Geſtalten, welche die productive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, ſo vieles a priori in ſynthetiſchen Urtheilen erkennen, ſo, daß wir wirklich hiezu gar keiner Erfahrung bedürfen, ſo würde doch dieſes Erkentniß gar nichts, ſondern die Beſchäftigung mit einem bloſſen Hirngeſpinſt ſeyn, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erſcheinungen, welche den Stoff zur äuſſeren Erfahrung ausmachen, anzuſehen: daher ſich iene reine ſynthetiſche Urtheile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung, oder vielmehr auf dieſer ihre Möglichkeit ſelbſt beziehen, und darauf allein die obiective Gültigkeit ihrer Syntheſis gründen.

Da alſo Erfahrung, als empiriſche Syntheſis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkentnißart iſt, welche aller andern Syntheſis Realität giebt, ſo hat dieſe als Erkentniß a priori auch nur dadurch Wahrheit, (Einſtimmung mit dem Obiect), daß ſie nichts weiter enthält, als was

zur ſynthetiſchen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig iſt.

Das oberſte Principium aller ſynthetiſchen Urtheile iſt alſo: ein ieder Gegenſtand ſteht unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf ſolche Weiſe ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, wenn wir die formale Bedingungen der Anſchauung a priori, die Syntheſis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derſelben in einer transſcendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungserkentniß überhaupt beziehen, und ſagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung, und haben darum obiective Gültigkeit ineinem ſynthetiſchen Urtheile a priori.

Des Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes Dritter Abſchnitt.

Syſtematiſche Vorſtellung aller ſynthetiſchen Grundſätze deſſelben.

Daß überhaupt irgend wo Grundſätze ſtatt finden, das iſt lediglich dem reinen Verſtande zuzuſchreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln iſt, in Anſehung deſſen, was geſchieht, ſondern ſelbſt der Quell der Grundſätze,

ſätze, nach welchem alles, (was uns nur als Gegenſtand vorkommen kan) nothwendig unter Regeln ſtehet, weil, ohne ſolche, den Erſcheinungen niemals Erkentniß eines ihnen correſpondirenden Gegenſtandes zukommen könte. Selbſt Naturgeſetze, wenn ſie als Grundſätze des empiriſchen Verſtandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin wenigſtens die Vermuthung einer Beſtimmung aus Gründen, die a priori, und vor aller Erfahrung gültig ſeyn, bey ſich. Aber ohne Unterſchied ſtehen alle Geſetze der Natur unter höheren Grundſätzen des Verſtandes, indem ſie dieſe nur auf beſondere Fälle der Erſcheinung anwenden. Dieſe allein geben alſo den Begriff, der die Bedingung und gleichſam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel ſteht.

Daß man blos empir. Grundſätze vor Grundſätze des reinen Verſtandes, oder auch umgekehrt anſehe, deshalb kan wol eigentlich keine Gefahr ſeyn; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die leztere auszeichnet, und deren Mangel in iedem empiriſchen Satze, ſo allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kan dieſe Verwechſelung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundſätze a priori, die ich gleichwol doch nicht dem reinen Verſtande eigenthümlich beymeſſen möchte, darum, weil ſie nicht aus reinen Begriffen, ſondern aus reinen Anſchauungen (obgleich vermittelſt des Verſtandes) gezogen ſind; Verſtand

ſtand iſt aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre obiective Gültigkeit, ia die Möglichkeit ſolcher ſynthetiſcher Erkentniß a priori (die Deduction derſelben) beruht doch immer auf dem reinen Verſtande.

Daher werde ich unter meine Grundſätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wol dieienige, worauf ſich dieſer ihre Möglichkeit und obiective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principium dieſer Grundſätze anzuſehen ſeyn, und von Begriffen zur Anſchauung, nicht aber von der Anſchauung zu Begriffen ausgehen.

In der Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf mögliche Erfahrung iſt der Gebrauch ihrer Syntheſis entweder mathematiſch, oder dynamiſch: denn ſie geht theils blos auf die Anſchauung, theils auf das Daſeyn einer Erſcheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anſchauung ſind aber in Anſehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daſeyns der Obiecte einer möglichen empiriſchen Anſchauung an ſich nur zufällig. Daher werden die Grundſätze des mathematiſchen Gebrauchs unbedingt nothwendig, d. i. apodictiſch lauten, die aber des dynamiſchen Gebrauchs werden zwar auch den Character einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empiriſchen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect bey ſich führen, folglich dieienige unmittelbare Evidenz nicht enthalten, (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeſchadet)

die ienen eigen iſt. Doch dies wird ſich beym Schluſſe dieſes Syſtems von Grundſätzen beſſer beurtheilen laſſen.

Die Tafel der Categorien giebt uns die ganz natürliche Anweiſung zur Tafel der Grundſätze, weil dieſe doch nichts anders, als Regeln des obiectiven Gebrauchs der erſteren ſind. Alle Grundſätze des reinen Verſtandes ſind demnach

1.
Axiomen
der
Anſchauung

2.	3.
Anticipationen	Analogien
der	der
Wahrnehmung	Erfahrung

4.
Poſtulate
des
empiriſchen Denkens
überhaupt.

Dieſe Benennungen habe ich mit Vorſicht gewählt, um die Unterſchiede in Anſehung der Evidenz und der Ausübung dieſer Grundſätze nicht unbemerkt zu laſſen. Es wird ſich aber bald zeigen: daß, was ſo wol die Evidenz, als die Beſtimmung der Erſcheinungen a priori, nach den Categorien der Gröſſe und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der lezteren acht hat) betrift, die

Grundſätze derſelben ſich darin von denen zweyen übrigen nahmhaft unterſcheiden; indem iene einer intuitiven, dieſe aber einer blos diſcurſiven, obzwar beyderſeits einer völligen Gewißheit fähig ſind. Ich werde daher iene die mathematiſche, dieſe die dynamiſche Grundſätze nennen. Man wird aber wol bemerken: daß ich hier eben ſo wenig die Grundſätze der Mathematik in einem Falle, als die Grundſätze der allgemeinen (phyſiſchen) Dynamik im andern, ſondern nur die des reinen Verſtandes im Verhältniß auf den innern Sinn (ohne Unterſchied der darin gegebenen Vorſtellungen) vor Augen habe, dadurch denn iene insgeſamt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne ſie alſo mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und gehe nun zur Erwägung derſelben in der nemlichen Ordnung, wie ſie in der Tafel vorgeſtellt werden.

1.
Von den
Axiomen der Anſchauung.

Grundſatz des reinen Verſtandes: Alle Erſcheinungen ſind ihrer Anſchauung nach extenſive Gröſſen.

Eine extenſive Gröſſe nenne ich dieienige, in welcher die Vorſtellung der Theile die Vorſtellung des Ganzen möglich macht, (und alſo nothwendig vor dieſer vorhergeht). Ich kan mir keine Linie, ſo klein ſie auch ſey, vorſtellen, ohne ſie in Gedanken zuziehen, d. i. von einem Puncte alle Thei=

Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererſt dieſe Anſchauung zu verzeichnen. Eben ſo iſt es auch mit ieder auch der kleinſten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den ſucceſſiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine beſtimte Zeitgröſſe erzeugt wird. Da die bloſſe Anſchauung an allen Erſcheinungen entweder der Raum, oder die Zeit iſt, ſo iſt iede Erſcheinung als Anſchauung eine extenſive Gröſſe, indem ſie nur durch ſucceſſive Syntheſis (von Theil zu Theil) in der Apprehenſion erkant werden kan. Alle Erſcheinungen werden demnach ſchon als Aggregate (Menge vorhergegebener Theile) angeſchaut, welches eben nicht der Fall bey ieder Art Gröſſen, ſondern nur derer iſt, die uns extenſiv als ſolche vorgeſtellt und apprehendirt werden.

Auf dieſe ſucceſſive Syntheſis der productiven Einbildungskraft, in der Erzeugung der Geſtalten, gründet ſich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äuſſeren Erſcheinung zu Stande kommen kan, z. E. zwiſchen zwey Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich; zwey gerade Linien ſchlieſſen keinen Raum ein ꝛc. Dies ſind die Axiomen, welche eigentlich nur Gröſſen (quanta) als ſolche betreffen.

Was aber die Größe, (quantitas) d. i. die Antwort auf die Frage: wie groß etwas ſey? betrift, ſo giebt es

in Anſehung derſelben, obgleich verſchiedene dieſer Sätze ſynthetiſch und unmittelbar gewiß (indemonſtrabilia) ſeyn, dennoch im eigentlichen Verſtande keine Axiomen. Denn daß gleiches zu gleichem hinzugethan, oder von dieſem abgezogen, ein gleiches gebe, ſind analytiſche Sätze, indem ich mir der Identität der einen Gröſſenerzeugung mit der andern unmittelbar bewuſt bin; Axiomen aber ſollen ſynthetiſche Sätze a priori ſeyn. Dagegen ſind die evidente Sätze der Zahlverhältniß zwar allerdings ſynthetiſch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, ſondern können Zahlformeln genant werden. Daß $7 + 5 = 12$ ſey, iſt kein analytiſcher Satz. Denn ich denke weder in der Vorſtellung von 7, noch von 5, noch in der Vorſtellung von der Zuſammenſetzung beyder die Zahl 12, (daß ich dieſe in der Addition beyder denken ſolle, davon iſt hier nicht die Rede; denn bey dem analytiſchen Satze iſt nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorſtellung des Subiects denke). Ob er aber gleich ſynthetiſch iſt, ſo iſt er doch nur ein einzelner Satz. So fern hier blos auf die Syntheſis des gleichartigen (der Einheiten) geſehen wird, ſo kan die Syntheſis hier nur auf eine einzige Art geſchehen, wiewol der Gebrauch dieſer Zahlen nachher allgemein iſt. Wenn ich ſage: durch drey Linien, deren zwey zuſammengenommen gröſſer ſind, als die dritte, läßt ſich ein Triangel zeichnen; ſo habe ich hier die bloſſe Function der productiven Einbildungskraft, welche die

Linien

Linien gröſſer und kleiner ziehen, imgleichen nach allerley beliebigen Winkeln kan zuſammenſtoſſen laſſen. Dagegen iſt die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich, und auch die Zahl 12, die durch die Syntheſis der erſteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Sätze muß man alſo nicht Axiomen, (denn ſonſt gäbe es deren unendliche) ſondern Zahlformeln nennen.

Dieſer transſcendentale Grundſatz der Mathematik der Erſcheinungen giebt unſerem Erkentniß a priori groſſe Erweiterung. Denn er iſt es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präciſion auf Gegenſtände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne dieſen Grundſatz nicht ſo von ſelbſt erhellen möchte, ia auch manchen Widerſpruch veranlaſſet hat. Erſcheinungen ſind keine Dinge an ſich ſelbſt. Die empiriſche Anſchauung iſt nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was alſo die Geometrie von dieſer ſagt, gilt auch ohne Widerrede von iener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenſtände der Sinne nicht den Regeln der Conſtruction im Raume (z. E. der unendlichen Theilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß ſeyn dürfe, muß wegfallen. Denn dadurch ſpricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik obiective Gültigkeit ab, und weis nicht mehr, warum, und wie weit ſie auf Erſcheinungen anzuwenden ſey. Die Syntheſis der Räume und Zeiten, als der weſentlichen Form aller Anſchauung, iſt das, was zugleich die Appre-

henſion der Erſcheinung, mithin iede äuſſere Erfahrung, folglich auch alle Erkentniß der Gegenſtände derſelben, möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von iener beweiſet, das gilt auch nothwendig von dieſer. Alle Einwürfe dawider ſind nur Chikanen einer falſch belehrten Vernunft, die irriger Weiſe die Gegenſtände der Sinne von der formalen Bedingung unſerer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt, und ſie, obgleich ſie blos Erſcheinungen ſind, als Gegenſtände an ſich ſelbſt, dem Verſtande gegeben, vorſtellt, in welchem Falle freilich von ihnen a priori gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume, ſynthetiſch erkant werden könte und die Wiſſenſchaft, die dieſe beſtimt, nemlich die Geometrie ſelbſt nicht möglich ſeyn würde.

2.

Die Anticipationen der Wahrnehmung.

Der Grundſatz, welcher alle Wahrnehmungen, als ſolche, anticipirt, heißt ſo: In allen Erſcheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenſtande entſpricht, (realitas phaenomenon) eine intenſive Gröſſe, d. i. einen Grad.

Man kan alle Erkentniß, wodurch ich dasienige, was zur empiriſchen Erkentniß gehört, a priori erkennen und beſtimmen kan, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel iſt das die Bedeutung, in welcher Epicur ſeinen

Aus-

Ausdruck πρόληψις brauchte. Da aber an den Erſcheinungen etwas iſt, was niemals a priori erkant wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterſchied des empiriſchen von dem Erkentniß a priori ausmacht, nemlich die Empfindung, (als Materie der Wahrnehmung) ſo folgt, daß dieſe es eigentlich ſey, was gar nicht anticipirt werden kan. Dagegen würden wir die reine Beſtimmungen im Raume und der Zeit, ſowol in Anſehung der Geſtalt, als Gröſſe, Anticipationen der Erſcheinungen nennen können, weil ſie dasienige a priori vorſtellen, was immer a poſteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Geſezt aber, es finde ſich doch etwas, was ſich an ieder Empfindung, als Empfindung überhaupt, (ohne, daß eine beſondere gegeben ſeyn mag,) a priori erkennen läßt; ſo würde dieſes im ausnehmenden Verſtande Anticipation genant zu werden verdienen, weil es befremdlich ſcheint, der Erfahrung in demienigen vorzugreifen, was gerade die Materie derſelben angeht, die man nur aus ihr ſchöpfen kan. Und ſo verhält es ſich hier wirklich.

Die Apprehenſion, blos vermittelſt der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick, (wenn ich nemlich nicht die Succeſſion vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erſcheinung, deſſen Apprehenſion keine ſucceſſive Syntheſis iſt, die von Theilen zur ganzen Vorſtellung fortgeht, hat ſie alſo keine extenſive Gröſſe: der Mangel der Empfindung in demſelben Augenblicke würde

dieſen, als leer, vorſtellen, mithin = 0. Was nun in der empiriſchen Anſchauung der Empfindung correſpondirt, iſt Realität (realitas phaenomenon) was dem Mangel derſelben entſpricht, Negation = 0. Nun iſt aber iede Empfindung einer Verringerung fähig, ſo daß ſie abnehmen, und ſo allmählig verſchwinden kan. Daher iſt zwiſchen Realität in der Erſcheinung und Negation ein continuirlicher Zuſammenhang vieler möglichen Zwiſchenempfindungen, deren Unterſchied von einander immer kleiner iſt, als der Unterſchied zwiſchen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation, d. i. das Reale in der Erſcheinung hat iederzeit eine Gröſſe, welche aber nicht in der Apprehenſion angetroffen wird, indem dieſe vermittelſt der bloſſen Empfindung in einem Augenblicke, und nicht durch ſucceſſive Syntheſis vieler Empfindungen geſchieht, und alſo nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat alſo zwar eine Gröſſe, aber keine extenſive.

Nun nenne ich dieienige Gröſſe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgeſtellt werden kan, die intenſive Gröſſe. Alſo hat iede Realität in der Erſcheinung intenſive Gröſſe, d. i. einen Grad. Wenn man dieſe Realität als Urſache, (es ſey der Empfindung oder anderer Realität in der Erſcheinung, z. B. einer Veränderung) betrachtet; ſo nent man den Grad der Realität als Urſache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwe-

re,

re, und zwar darum, weil der Grad nur die Gröſſe bezeichnet, deren Apprehenſion nicht ſucceſſiv, ſondern augenblicklich iſt. Dieſes berühre ich aber hier nur beyläufig, denn mit der Cauſſalität habe ich vor iezt noch nicht zu thun.

So hat demnach iede Empfindung, mithin auch iede Realität in der Erſcheinung, ſo klein ſie auch ſeyn mag, einen Grad, d. i. eine intenſive Gröſſe, die noch immer vermindert werden kan, und zwiſchen Realität und Negation iſt ein continuirlicher Zuſammenhang möglicher Realitäten, und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine iede Farbe z. E. die rothe hat einen Grad, der, ſo klein er auch ſeyn mag, niemals der kleinſte iſt, und ſo iſt es mit der Wärme, dem Moment der Schwere ꝛc. überall bewandt.

Die Eigenſchaft der Gröſſen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche (kein Theil einfach) iſt, heißt die Continuität derſelben. Raum und Zeit ſind quanta continua, weil kein Theil derſelben gegeben werden kan, ohne ihn zwiſchen Grenzen (Puncten und Augenblicken) einzuſchlieſſen, mithin nur ſo, daß dieſer Theil ſelbſt wiederum ein Raum, oder eine Zeit iſt. Der Raum beſteht alſo nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Puncte und Augenblicke ſind nur Grenzen, d. i. bloſſe Stellen ihrer Einſchränkung, Stellen aber ſetzen iederzeit iene Anſchauungen, die ſie beſchränken, oder beſtimmen ſollen, voraus, und aus bloſſen Stellen, als aus Beſtandtheilen, die

noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könten, kan weder Raum noch Zeit zuſammen geſezt werden. Dergleichen Gröſſen kan man auch flieſſende nennen, weil die Syntheſis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit iſt, deren Continuität man beſonders durch den Ausdruck des Flieſſens (Verflieſſens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erſcheinungen überhaupt ſind demnach continuirliche Gröſſen, ſowol ihrer Anſchauung nach, als extenſive, oder der bloſſen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intenſive Gröſſen. Wenn die Syntheſis des Mannigfaltigen der Erſcheinung unterbrochen iſt, ſo iſt dieſes ein Aggregat von vielen Erſcheinungen, und nicht eigentlich Erſcheinung als ein Quantum, welches nicht durch die bloſſe Fortſetzung der productiven Syntheſis einer gewiſſen Art, ſondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Syntheſis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, ſo benenne ich es ſo fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verſtehe, welche aber allerdings eine continuirliche Gröſſe iſt, in welcher kein Theil der kleineſte iſt, ſondern ieder Theil ein Geldſtück ausmachen könte, welche immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter iener Benennung 13 runde Thaler verſtehe, als ſo viel Münzen, (ihr Silbergehalt mag ſeyn, welcher er wolle), ſo benenne ich es unſchicklich durch ein Quantum von Thalern, ſondern muß es ein Aggregat,

d. i.

d. i. eine Zahl Geldſtücke nennen. Da nun bey aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, ſo iſt die Erſcheinung als Einheit, ein Quantum, und als ein ſolches iederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erſcheinungen, ſowol extenſiv, als intenſiv betrachtet, continuirliche Gröſſen ſind; ſo würde der Satz: daß auch alle Veränderung (Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den andern) continuirlich ſeyn, leicht und mit mathematiſcher Evidenz hier bewieſen werden können, wenn nicht die Cauſſalität einer Veränderung überhaupt ganz auſſerhalb den Grenzen einer Transſcendental-Philoſophie läge, und empiriſche Principien vorausſezte. Denn daß eine Urſache möglich ſey, welche den Zuſtand der Dinge verändere, d. i. ſie zum Gegentheil eines gewiſſen gegebenen Zuſtandes beſtimme, davon giebt uns der Verſtand a priori gar keine Eröfnung, nicht blos deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einſieht, (denn dieſe Einſicht fehlt uns in mehreren Erkentniſſen a priori) ſondern, weil die Veränderlichkeit nur gewiſſe Beſtimmungen der Erſcheinungen trift, welche die Erfahrung allein lehren kan, indeſſen daß ihre Urſache in dem Unveränderlichen anzutreffen iſt. Da wir aber hier nichts vor uns haben, deſſen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empiriſches ſeyn muß, ſo können wir, ohne die Einheit des Syſtems zu verletzen, der allgemeinen Naturwiſſenſchaft,

wel-

welche auf gewiſſe Grunderfahrungen gebauet iſt, nicht vorgreifen.

Gleichwol mangelt es uns nicht an Beweisthümern des groſſen Einfluſſes, den dieſer unſer Grundſatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren, und ſo gar deren Mangel ſo fern zu ergänzen, daß er allen falſchen Schlüſſen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorſchiebt.

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwiſchen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade ſtatt findet, und gleichwol ein ieder Sinn einen beſtimten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß, ſo iſt keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erſcheinung, es ſey unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umſchweif im Schlüſſen, als man immer wolle) bewieſe, d. i. es kan aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der ſinnlichen Anſchauung kan erſtlich ſelbſt nicht wahrgenommen werden, zweytens kan er aus keiner einzigen Erſcheinung und dem Unterſchiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derſelben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anſchauung eines beſtimten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Theil derſelben leer iſt; ſo muß es doch, weil iede Realität ihren Grad hat, der, bey unveränderter extenſiven Gröſſe der

Er-

Erſcheinung bis zum Nichts (dem leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kan, unendlich verſchiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllet ſeyn, geben, und die intenſive Gröſſe in verſchiedenen Erſcheinungen kleiner oder gröſſer ſeyn können, obſchon die extenſive Gröſſe der Anſchauung gleich iſt.

Wir wollen ein Beyſpiel davon geben. Beynahe alle Naturlehrer, da ſie einen groſſen Unterſchied der Quantität der Materie von verſchiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schweere, oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerſtandes gegen andere bewegter Materien) wahrnehmen, ſchließen daraus einſtimmig: dieſes Volumen (extenſive Gröſſe der Erſcheinung) müſſe in allen Materien, ob zwar in verſchiedenem Maaße leer ſeyn. Wer hätte aber von dieſen größtentheils mathematiſchen und mechaniſchen Naturforſchern ſich wol iemals einfallen laſſen, daß ſie dieſen ihren Schluß lediglich auf eine metaphyſiſche Vorausſetzung, welche ſie doch ſo ſehr zu vermeiden vorgeben, gründeten, indem ſie annehmen, daß das Reale im Raume, (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieſes empiriſche Begriffe ſind,) allerwerts einerley ſey, und ſich nur der extenſiven Gröſſe, d. i. der Menge nach unterſcheiden könne. Dieſer Vorausſetzung, dazu ſie keinen Grund in der Erfahrung haben konten, und die alſo blos metaphyſiſch iſt, ſetze ich einen transſcenden=

dentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterſchied in der Erfüllung der Räume nicht erklären ſoll, aber doch die vermeinte Nothwendigkeit iener Vorausſetzung, gedachten Unterſchied nicht anders, wie durch anzunehmende leere Räume erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienſt hat, den Verſtand wenigſtens in Freyheit zu verſetzen, ſich dieſe Verſchiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypotheſe nothwendig machen ſollte. Denn da ſehen wir, daß, obſchon gleiche Räume von verſchiedenen Materien vollkommen erfüllt ſeyn mögen, ſo, daß in keinem von beyden ein Punct iſt, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, ſo habe doch iedes Reale bey derſelben Qualität ihren Grad (des Widerſtandes oder des Wiegens) welcher ohne Verminderung der extenſiven Gröſſe oder Menge ins Unendliche kleiner ſeyn kan, ehe ſie in das leere übergeht, und verſchwindet. So kan eine Ausſpannung, die einen Raum erfüllt z. B. Wärme, und auf gleiche Weiſe iede andere Realität (in der Erſcheinung) ohne im mindeſten den kleinſten Theil dieſes Raumes leer zu laſſen, in ihren Graden ins unendliche abnehmen, und nichts deſto weniger den Raum mit dieſen kleinern Graden eben ſowol erfüllen, als eine andere Erſcheinung mit gröſſeren. Meine Abſicht iſt hier keinesweges, zu behaupten: daß dieſes wirklich mit der Verſchiedenheit der Materien, ihrer ſpecifiſchen Schwere nach, ſo bewandt ſey, ſondern nur aus einem Grundſatze des reinen Verſtandes

darzuthun: daß die Natur unſerer Wahrnehmungen eine ſolche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälſchlich das Reale der Erſcheinung dem Grade nach, als gleich, und nur der Aggregation und deren extenſiven Gröſſe nach, als verſchieden annehme, und dieſes ſo gar vorgeblicher maſſen, durch einen Grundſatz des Verſtandes a priori behaupte.

Es hat gleichwol dieſe Anticipation der Wahrnehmung etwas vor einen der transſcendentalen gewohnten und dadurch behutſam gewordenen Nachforſcher, immer etwas Auffallendes an ſich, und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verſtand einen dergleichen ſynthetiſchen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erſcheinungen iſt, und mithin der Möglichkeit des innern Unterſchiedes der Empfindung ſelbſt, wenn man von ihrer empiriſchen Qualität abſtrahirt, und es iſt alſo noch eine der Aufldſung nicht unwürdige Frage: wie der Verſtand hierin ſynthetiſch über Erſcheinungen a priori ausſprechen, und dieſe ſo gar in demienigen, was eigentlich, und blos empiriſch iſt, nemlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung iſt iederzeit blos empiriſch, und kan a priori gar nicht vorgeſtellet werden, (z. B. Farben, Geſchmack ꝛc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correſpondirt, im Gegenſatz mit der Negation = 0 ſtellet nur Etwas vor, deſſen Begriff an ſich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts als die

Syn-

Syntheſis in einem empiriſchen Bewuſtſeyn überhaupt. In dem innern Sinn nemlich kan das empiriſche Bewuſtſeyn von 0 bis zu iedem gröſſern Grade erhöhet werden, ſo daß eben dieſelbe extenſive Gröſſe der Anſchauung (z. B. erleuchtete Fläche) ſo groſſe Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem andern (minder erleuchteten) zuſammen. Man kan alſo von der extenſiven Gröſſe der Erſcheinung gänzlich abſtrahiren, und ſich doch an der bloſſen Empfindung in einem Moment eine Syntheſis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empiriſchen Bewuſtſey vorſtellen. Alle Empfindungen werden daher, als ſolche, zwar nur a posteriori gegeben, aber die Eigenſchaft derſelben, daß ſie einen Grad haben, kan a priori erkant werden. Es iſt merkwürdig, daß wir an Gröſſen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nemlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erſcheinungen) nichts weiter a priori, als die intenſive Quantität derſelben, nemlich, daß ſie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlaſſen.

3.

Die

Analogien der Erfahrung.

Der allgemeine Grundſatz derſelben iſt: Alle Erſcheinungen ſtehen, ihrem Daſeyn nach, a priori unter

Regeln

Regeln der Beſtimmung ihres Verhältniſſes unter einander in einer Zeit.

Die drey modi der Zeit ſind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichſeyn. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen, wornach ieder ihr Daſeyn in Anſehung der Einheit aller Zeit beſtimt werden kan, vor aller Erfahrung vorangehen, und dieſe allererſt möglich machen.

Der allgemeine Grundſatz aller dreyen Analogien beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Anſehung alles möglichen empiriſchen Bewuſtſeyns, (der Wahrnehmung), zu ieder Zeit, folglich, da iene a priori zum Grunde liegt, auf der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen nach ihrem Verhältniſſe in der Zeit. Denn die urſprüngliche Apperception bezieht ſich auf den innern Sinn, (den Inbegriff aller Vorſtellungen) und zwar a priori auf die Form deſſelben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empiriſchen Bewuſtſeyns in der Zeit. In der urſprünglichen Apperception ſoll nun alle dieſes Mannigfaltige, ſeinen Zeitverhältniſſen nach, vereinigt werden; denn dieſes ſagt die transſcendentale Einheit derſelben a priori, unter welcher alles ſteht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkentniſſe gehören ſoll, mithin ein Gegenſtand vor mich werden kan. Dieſe ſynthetiſche Einheit in dem Zeitverhältniſſe aller Wahrnehmungen, welche a priori beſtimt iſt, iſt alſo das Geſetz: daß alle empiriſche Zeitbeſtimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbeſtim-

mung ſtehen müſſen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir iezt handeln wollen, müſſen dergleichen Regeln ſeyn.

Dieſe Grundſätze haben das beſondere an ſich, daß ſie nicht die Erſcheinungen, und die Syntheſis ihrer empiriſchen Anſchauung, ſondern blos das Daſeyn, und ihr Verhältniß unter einander, in Anſehung dieſes ihres Daſeyns erwägen. Nun kan die Art, wie etwas in der Erſcheinung apprehendirt wird, a priori dergeſtalt beſtimt ſeyn, daß die Regel ihrer Syntheſis zugleich dieſe Anſchauung a priori in iedem vorliegenden empiriſchen Beyſpiele geben: d. i. ſie daraus zu Stande bringen kan. Allein das Daſeyn der Erſcheinungen kan a priori nicht erkant werden, und, ob wir gleich auf dieſem Wege dahin gelangen könten, auf irgend ein Daſeyn zu ſchlieſſen, ſo würden wir dieſes doch nicht beſtimt erkennen, d. i. das, wodurch ſeine empiriſche Anſchauung ſich von andern unterſchiede, anticipiren können.

Die vorigen zwey Grundſätze, welche ich die mathematiſche nante, in Betracht deſſen, daß ſie die Mathematik auf Erſcheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erſcheinungen ihrer bloſſen Möglichkeit nach, und lehrten, wie ſie ſo wol ihrer Anſchauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematiſchen Syntheſis erzeugt werden könten; daher ſo wol bey der einen, als bey der andern die Zahlgröſſen, und, mit ihnen, die Beſtimmung der Erſcheinung als Gröſſe, gebraucht

werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200 000 Erleuchtungen durch den Mond zuſammenſetzen und a priori beſtimt geben, d. i. conſtruiren können. Daher können wir die erſtere Grundſätze conſtitutive nennen.

Ganz anders muß es mit denen bewandt ſeyn, die das Daſeyn der Erſcheinungen a priori unter Regeln bringen ſollen. Denn, da dieſes ſich nicht conſtruiren läßt, ſo werden ſie nur auf das Verhältniß des Daſeyns gehen, und keine andre als blos regulative Principien abgeben können. Da iſt alſo weder an Axiomen, noch an Anticipationen zu denken, ſondern, wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältniſſe gegen andere (obzwar unbeſtimte) gegeben iſt; ſo wird a priori nicht geſagt werden können: welche andere und wie groſſe Wahrnehmung, ſondern, wie ſie dem Daſeyn nach, in dieſem modo der Zeit, mit iener nothwendig verbunden ſey. In der Philoſophie bedeuten Analogien etwas ſehr Verſchiedenes von demienigen, was ſie in der Mathematik vorſtellen. In dieſer ſind es Formeln, welche die Gleichheit zweener Gröſſenverhältniſſe ausſagen, und iederzeit conſtitutiv, ſo, daß, wenn zwey Glieder der Proportion gegeben ſind, auch das Dritte dadurch gegeben wird, d. i. conſtruirt werden kan. In der Philoſophie aber iſt die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, ſondern qualitativen Verhältniſſe, wo ich aus drey gegebenen Gliedern

nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieſes vierte Glied ſelbſt erkennen, und a priori geben kan, wol aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu ſuchen, und ein Merkmal, es in derſelben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird alſo nur eine Regel ſeyn, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung ſelbſt, als empiriſche Anſchauung überhaupt) entſpringen ſoll, und als Grundſatz von den Gegenſtänden (der Erſcheinungen) nicht conſtitutiv, ſondern blos regulativ gelten. Eben daſſelbe aber wird auch von den Poſtulaten des empiriſchen Denkens überhaupt, welche die Syntheſis der bloſſen Anſchauung, (der Form der Erſcheinung) der Wahrnehmung, (der Materie derſelben) und der Erfahrung (des Verhältniſſes dieſer Wahrnehmungen) zuſammen betreffen, gelten, nemlich, daß ſie nur regulative Grundſätze ſind, und ſich von den mathematiſchen, die conſtitutiv ſind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beyden a priori feſtſtehet, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derſelben, (mithin auch der Demonſtration) unterſcheiden.

Was aber bey allen ſynthetiſchen Grundſätzen erinnert ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muß, iſt dieſes: daß dieſe Analogien nicht als Grundſätze des transſcendentalen, ſondern blos des empiriſchen Verſtandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben,

ben, mithin auch nur als ſolche bewieſen werden können, daß folglich die Erſcheinungen nicht unter die Categorien ſchlechthin, ſondern nur unter ihre Schemate ſubſumiret werden müſſen. Denn wären die Gegenſtände, auf welche dieſe Grundſätze bezogen werden ſollen, Dinge an ſich ſelbſt; ſo wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori ſynthetiſch zu erkennen. Nun ſind es nichts als Erſcheinungen, deren vollſtändige Erkentniß, auf die alle Grundſätze a priori zulezt doch immer auslauffen müſſen, lediglich die mögliche Erfahrung iſt, folglich können iene nichts, als blos die Bedingungen der Einheit des empiriſchen Erkentniſſes in der Syntheſis der Erſcheinungen, zum Ziele haben; dieſe aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verſtandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Syntheſis überhaupt, die Categorie, die durch keine ſinnliche Bedingung reſtringirte Function enthält. Wir werden alſo durch dieſe Grundſätze, die Erſcheinungen nur nach einer Analogie, mit der logiſchen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zuſammen zu ſetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundſatze ſelbſt zwar der Categorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erſcheinungen) das Schema derſelben, als den Schlüſſel ihres Gebrauchs an deſſen Stelle, oder iener vielmehr, als reſtringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des erſteren, zur Seite ſetzen.

A.
Erſte Analogie.
Grundſatz der Beharrlichkeit.

Alle Erſcheinungen enthalten das Beharrliche (Subſtanz) als den Gegenſtand ſelbſt, und das Wandelbare, als deſſen bloſſe Beſtimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenſtand exiſtirt.

Beweis dieſer erſten Analogie.

Alle Erſcheinungen ſind in der Zeit. Dieſe kan auf zweyfache Weiſe das Verhältniß im Daſeyn derſelben beſtimmen, entweder ſo fern ſie nach einander oder zugleich ſeyn. In Betracht der erſteren, wird die Zeit, als Zeitreihe, in Anſehung der zweyten als Zeitumfang betrachtet.

Unſere Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt iederzeit ſucceßiv, und iſt alſo immer wechſelnd. Wir können alſo dadurch allein niemals beſtimmen, ob dieſes Mannigfaltige, als Gegenſtand der Erfahrung, zugleich ſey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was iederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechſel und Zugleichſeyn nichts, als ſo viel Arten (modi der Zeit) ſeyn, wie das Beharrliche exiſtirt. Nur in dem Beharrlichen ſind alſo Zeitverhältniſſe möglich, (denn Simultaneität und Succeßion ſind die einzige Verhältniſſe in der Zeit),

d. i.

d. i. das Beharrliche iſt das Subſtratum der empiriſchen Vorſtellung der Zeit ſelbſt, an welchem alle Zeitbeſtimmung allein möglich iſt. Die Beharrlichkeit drükt überhaupt die Zeit, als das beſtändige Correlatum alles Daſeyns der Erſcheinungen, alles Wechſels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechſel trift die Zeit ſelbſt nicht, ſondern nur die Erſcheinungen in der Zeit, (ſo wie das Zugleichſeyn nicht ein modus der Zeit ſelbſt iſt, als in welcher gar keine Theile zugleich, ſondern alle nach einander ſeyn). Wollte man der Zeit ſelbſt eine Folge nach einander beylegen, ſo müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher dieſe Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekömt das Daſeyn in verſchiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Gröſſe, die man Dauer nent. Denn in der bloſſen Folge allein iſt das Daſeyn immer verſchwindend und anhebend, und hat niemals die mindeſte Gröſſe. Ohne dieſes Beharrliche iſt alſo kein Zeitverhältniß. Nun kan die Zeit an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen werden; mithin iſt dieſes Beharrliche an den Erſcheinungen das Subſtratum aller Zeitbeſtimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller ſynthetiſchen Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung, und an dieſem Beharrlichen kan alles Daſeyn, und aller Wechſel in der Zeit nur als ein modus der Exiſtenz deſſen, was bleibt, und beharrt, angeſehen werden. Alſo iſt in allen Erſcheinungen das Beharrliche der Gegenſtand ſelbſt, d. i. die Subſtanz (phænomenon), alles aber, was wech-

ſelt, oder wechſeln kan, gehört nur zu der Art, wie dieſe Subſtanz oder Subſtanzen exiſtiren, mithin zu ihren Beſtimmungen.

Ich finde, daß zu allen Zeiten nicht blos der Philoſoph, ſondern ſelbſt der gemeine Verſtand dieſe Beharrlichkeit, als ein Subſtratum alles Wechſels der Erſcheinungen, vorausgeſezt haben, und auch iederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur daß der Philoſoph ſich hierüber etwas beſtimter ausdrükt, indem er ſagt: bey allen Veränderungen in der Welt bleibt die Subſtanz, und nur die Accidenzen wechſeln. Ich treffe aber von dieſem ſo ſynthetiſchen Satze nirgends auch nur den Verſuch von einem Beweiſe, ia er ſteht auch nur ſelten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig a priori beſtehenden Geſetze der Natur. In der That iſt der Satz: daß die Subſtanz beharrlich ſey, tavtologiſch. Denn blos dieſe Beharrlichkeit iſt der Grund, warum wir auf die Erſcheinung die Categorie der Subſtanz anwenden, und man hätte beweiſen müſſen: daß in allen Erſcheinungen etwas Beharrliches ſey, an welchem das Wandelbare nichts als Beſtimmung ſeines Daſeyns iſt. Da aber ein ſolcher Beweis niemals dogmatiſch, d. i. aus Begriffen geführt werden kan, weil er einen ſynthetiſchen Satz a priori betrift, und man niemals daran dachte, daß dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig ſeyn, mithin auch nur durch eine Deduction der Möglichkeit

keit der leztern bewieſen werden können; ſo iſt kein Wunder, wenn er zwar bey aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man deſſen Bedürfniß bey der empiriſchen Erkentniß fühlt), niemals aber bewieſen worden iſt.

Ein Philoſoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbranten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Aſche ab, ſo haſt du das Gewicht des Rauchs. Er ſezte alſo als unwiderſprechlich voraus: daß, ſelbſt im Feuer, die Materie (Subſtanz) nicht vergehe, ſondern nur die Form derſelben eine Abänderung erleide. Eben ſo war der Saz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgeſaz aus dem Grundſaze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daſeyns des eigentlichen Subiects an den Erſcheinungen. Denn, wenn dasienige an der Erſcheinung, was man Subſtanz nennen will, das eigentliche Subſtratum aller Zeitbeſtimmung ſeyn ſoll, ſo muß ſo wol alles Daſeyn in der vergangenen, als das der künftigen Zeit, daran einzig und allein beſtimt werden können. Daher können wir einer Erſcheinung nur darum den Namen Subſtanz geben, weil wir ihr Daſeyn zu aller Zeit vorausſezen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wol ausgedruckt wird, indem dieſes mehr auf künftige Zeit geht. Indeſſen iſt die innre Nothwendigkeit zu beharren, doch unzertrenlich mit der Nothwendigkeit, immer geweſen zu ſeyn, verbunden, und der Ausdruck mag alſo blei-

ben. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti, waren zwey Sätze, welche die Alten unzertrent verknüpften, und die man aus Mißverſtand iezt bisweilen trent, weil man ſich vorſtellt, daß ſie Dinge an ſich ſelbſt angehen, und der erſtere der Abhängigkeit der Welt von einer oberſten Urſache (auch ſo gar ihrer Subſtanz nach) entgegen ſeyn dürfte, welche Beſorgniß unnöthig iſt, indem hier nur von Erſcheinungen im Felde der Erfahrung die Rede iſt, deren Einheit niemals möglich ſeyn würde, wenn wir neue Dinge (der Subſtanz nach) wollten entſtehen laſſen. Denn alsdenn fiele dasienige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorſtellen kan, nemlich, die Identität des Subſtratum, als woran aller Wechſel allein durchgängige Einheit hat. Dieſe Beharrlichkeit iſt indes doch weiter nichts, als die Art, uns das Daſeyn der Dinge (in der Erſcheinung) vorzuſtellen.

Die Beſtimmungen einer Subſtanz, die nichts anders ſind, als beſondere Arten derſelben, zu exiſtiren, heiſſen Accidenzen. Sie ſind iederzeit real, weil ſie das Daſeyn der Subſtanz betreffen, (Negationen ſind nur Beſtimmungen, die das Nichtſeyn von etwas an der Subſtanz ausdrücken). Wenn man nun dieſem Realen an der Subſtanz ein beſonderes Daſeyn beygelegt, (z. E. der Bewegung, als einem Accidenz der Materie) ſo nent man dieſes Daſeyn die Inhärenz, zum Unterſchiede vom Daſeyn der Subſtanz, die man Subſiſtenz nennt. Allein hier-

hieraus entſpringen viel Mißdeutungen, und es iſt genauer und richtiger geredt, wenn man das Accidenz nur durch die Art, wie das Daſeyn einer Subſtanz poſitiv beſtimt iſt, bezeichnet. Indeſſen iſt es doch, vermöge der Bedingungen des logiſchen Gebrauchs unſeres Verſtandes, unvermeidlich, dasienige, was im Daſeyn einer Subſtanz wechſeln kan, indeſſen, daß die Subſtanz bleibt, gleichſam abzuſondern, und in Verhältniß auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher denn auch dieſe Categorie unter dem Titel der Verhältniſſe ſteht, mehr, als die Bedingung derſelben, als daß ſie ſelbſt ein Verhältniß enthielte.

Auf dieſer Beharrlichkeit gründet ſich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Entſtehen und Vergehen ſind nicht Veränderungen desienigen, was entſteht oder vergeht. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes erfolget. Daher iſt alles, was ſich verändert, bleibend, und nur ſein Zuſtand wechſelt. Da dieſer Wechſel alſo nur die Beſtimmungen trift, die aufhören oder auch anheben können; ſo können wir, in einem etwas paradox ſcheinenden Ausdruck ſagen: nur das Beharrliche (die Subſtanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, ſondern einen Wechſel, da einige Beſtimmungen aufhören, und andre anheben.

Ver-

Veränderung kan daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, und das Entſtehen oder Vergehen, ſchlechthin, ohne daß es blos eine Beſtimmung des Beharrlichen betreffe, kan gar keine mögliche Wahrnehmung ſeyn, weil eben dieſes Beharrliche die Vorſtellung von dem Uebergange aus einem Zuſtande in den andern, und von Nichtſeyn, zum Seyn, möglich macht, die alſo nur als wechſelnde Beſtimmungen deſſen, was bleibt, empiriſch erkant werden können. Nehmet an, daß etwas ſchlechthin anfange zu ſeyn; ſo müßt ihr einen Zeitpunct haben, indem es nicht war. Woran wollt ihr aber dieſen heften, wenn nicht an demienigen, was ſchon da iſt? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieſes Entſtehen aber an Dinge, die vorher waren, und bis zu dem, was entſteht, fortdauren, ſo war das leztere nur eine Beſtimmung des erſteren, als des Beharrlichen. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehen: denn dieſes ſezt die empiriſche Vorſtellung einer Zeit voraus, da eine Erſcheinung nicht mehr iſt.

Subſtanzen (in der Erſcheinung) ſind die Subſtrate aller Zeitbeſtimmungen. Das Entſtehen einiger, und das Vergehen anderer derſelben würde ſelbſt die einzige Bedingung der empiriſchen Einheit der Zeit aufheben, und die Erſcheinungen würden ſich alsdenn auf zweyerley Zeit beziehen, in denen neben einander das Daſeyn verflöſſe, welches ungereimt iſt. Denn es iſt nur eine Zeit, in wel-

welcher alle verſchiedene Zeiten nicht zugleich, ſondern nach einander geſezt werden müſſen.

So iſt demnach die Beharrlichkeit eine nothwendige Bedingung, unter welcher allein Erſcheinungen, als Dinge oder Gegenſtände, in einer möglichen Erfahrung beſtimbar ſind. Was aber das empiriſche Criterium dieſer nothwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Subſtanzialität der Erſcheinungen ſey, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben, das Nöthige anzumerken.

B.

Zweyte Analogie.

Grundſatz der Erzeugung.

Alles, was geſchieht (anhebt zu ſeyn) ſezt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.

Beweis.

Die Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt iederzeit ſucceßiv. Die Vorſtellungen der Theile folgen auf einander. Ob ſie ſich auch im Gegenſtande folgen, iſt ein zweyter Punct der Reflexion, der in der erſteren nicht enthalten iſt. Nun kan man zwar alles, und ſo gar iede Vorſtellung, ſo fern man ſich ihrer bewuſt iſt, Obiect nennen; allein was dieſes Wort bey Erſcheinungen zu bedeuten habe, nicht, in ſo fern ſie (als Vor-

ſtellun-

ſtellungen) Obiecte ſind, ſondern nur ein Obiect bezeichnen, iſt von tieferer Unterſuchung. So fern ſie, nur als Vorſtellungen zugleich Gegenſtände des Bewuſtſeyns ſind, ſo ſind ſie von der Apprehenſion, d. i. der Aufnahme in die Syntheſis der Einbildungskraft, gar nicht unterſchieden, und man muß alſo ſagen: das Mannigfaltige der Erſcheinungen wird im Gemüth iederzeit ſucceſſiv erzeugt. Wären Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, ſo würde kein Menſch aus der Succeſſion der Vorſtellungen von ihrem Mannigfaltigen ermeſſen können, wie dieſes in dem Obiect verbunden ſey. Denn wir haben es doch nur mit unſern Vorſtellungen zu thun, wie Dinge an ſich ſelbſt, (ohne Rückſicht auf Vorſtellungen, dadurch ſie uns afficiren) ſeyn mögen, iſt gänzlich auſſer unſrer Erkentnißſphäre. Ob nun gleich die Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, und gleichwol doch das einzige ſind, was uns zur Erkentniß gegeben werden kan, ſo ſoll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erſcheinungen ſelbſt vor eine Verbindung in der Zeit zukomme, indeſſen, daß die Vorſtellung deſſelben in der Apprehenſion iederzeit ſucceſſiv iſt. So iſt z. E. die Apprehenſion des Mannigfaltigen in der Erſcheinung eines Hauſes, das vor mir ſteht, ſucceſſiv. Nun iſt die Frage: ob das Mannigfaltige dieſes Hauſes ſelbſt auch in ſich ſucceſſiv ſey, welches freilich niemand zugeben wird. Nun iſt aber, ſo bald ich meine Begriffe von einem Gegenſtande bis zur transſcendentalen Bedeutung ſteigere, das Haus gar kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur eine Erſcheinung,

d. i.

d. i. Vorſtellung, deſſen transſcendentaler Gegenſtand unbekant iſt; was verſtehe ich alſo unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erſcheinung ſelbſt (die doch nichts an ſich ſelbſt iſt) verbunden ſeyn möge? Hier wird das, was in der ſucceſſiven Apprehenſion liegt, als Vorſtellung, die Erſcheinung aber, die mir gegeben iſt, ohnerachtet ſie nichts weiter, als ein Inbegriff dieſer Vorſtellungen iſt, als der Gegenſtand derſelben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorſtellungen der Apprehenſion ziehe, zuſammen ſtimmen ſoll. Man ſiehet bald, daß, weil Uebereinſtimmung der Erkentniß mit dem Obiect Wahrheit iſt, hier nur nach den formalen Bedingungen der empiriſchen Wahrheit gefragt werden kan, und Erſcheinung, im Gegenverhältniß mit den Vorſtellungen der Apprehenſion, nur dadurch als das davon unterſchiedene Obiect derſelben könne vorgeſtellt werden, wenn ſie unter einer Regel ſteht, welche ſie von ieder andern Apprehenſion unterſcheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasienige an der Erſcheinung, was die Bedingung dieſer nothwendigen Regel der Apprehenſion enthält, iſt das Obiect.

Nun laßt uns zu unſrer Aufgabe fortgehen. Daß etwas geſchehe, d. i. etwas, oder ein Zuſtand werde, der vorher nicht war, kan nicht empiriſch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erſcheinung vorhergeht, welche dieſen Zuſtand nicht in ſich enthält; denn eine Wirklichkeit, die

auf

auf eine leere Zeit folge, mithin ein Entſtehen, vor dem kein Zuſtand der Dinge vorhergeht, kan eben ſo wenig, als die leere Zeit ſelbſt apprehendirt werden. Jede Apprehenſion einer Begebenheit iſt alſo eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieſes aber bey aller Syntheſis der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, wie ich oben an der Erſcheinung eines Hauſes gezeigt habe, ſo unterſcheidet ſie ſich dadurch noch nicht von andern. Allein ich bemerke auch: daß, wenn ich an einer Erſcheinung, welche ein Geſchehen enthält, den vorhergehenden Zuſtand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B, nenne, daß B auf A in der Apprehenſion nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, ſonden nur vorhergehen kan. Jch ſehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung ſeiner Stelle unterhalb, folgt auf die Wahrnehmung der Stelle deſſelben oberhalb dem Laufe des Fluſſes, und es iſt unmöglich, daß in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung das Schiff zuerſt unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden ſollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehenſion iſt hier alſo beſtimt, und an dieſelbe iſt die leztere gebunden. Jn dem vorigen Beyſpiele von einem Hauſe konten meine Wahrnehmungen in der Apprehenſion von der Spitze deſſelben anfangen, und beym Boden endigen, aber auch von unten anfangen, und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empiriſchen Anſchauung apprehendiren. Jn der Reihe dieſer

Wahr=

Wahrnehmungen war alſo keine beſtimte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehenſion anfangen müßte, um das Mannigfaltige empiriſch zu verbinden. Dieſe Regel aber iſt bey der Wahrnehmung von dem, was geſchieht, iederzeit anzutreffen, und ſie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung) nothwendig.

Ich werde alſo, in unſerm Fall, die ſubiective Folge der Apprehenſion von der obiectiven Folge der Erſcheinungen ableiten müſſen, weil iene ſonſt gänzlich unbeſtimt iſt, und keine Erſcheinung von der andern unterſcheidet. Jene allein beweiſet nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Obiect, weil ſie ganz beliebig iſt. Dieſe alſo wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erſcheinung beſtehen, nach welcher die Apprehenſion des einen (was geſchieht) auf die des andern (das vorhergeht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kan ich von der Erſcheinung ſelbſt, und nicht blos von meiner Apprehenſion berechtigt ſeyn, zu ſagen: daß in iener eine Folge anzutreffen ſey, welches ſo viel bedeutet, als daß ich die Apprehenſion nicht anders anſtellen könne, als gerade in dieſer Folge.

Nach einer ſolchen Regel alſo muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher iederzeit und nothwendiger Weiſe dieſe Begebenheit folgt; umgekehrt aber kan ich nicht von der Begebenheit zurückgehen, und

dasienige beſtimmen (durch Apprehenſion), was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunct geht keine Erſcheinung zu dem vorigen zurück, aber beziehet ſich doch auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit iſt dagegen der Fortgang auf die beſtimte folgende nothwendig. Daher, weil es doch etwas iſt, was folgt, ſo muß ich es nothwendig auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendiger Weiſe folgt, ſo daß die Begebenheit als das bedingte, auf irgend eine Bedingung ſichere Anweiſung giebt, dieſe aber die Begebenheit beſtimt.

Man ſetze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieſelbe nach einer Regel folgen müßte, ſo wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehenſion, d. i. blos ſubiectiv, aber dadurch gar nicht obiectiv beſtimt, welches eigentlich das Vorhergehende, und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen ſeyn müßte. Wir würden auf ſolche Weiſe nur ein Spiel der Vorſtellungen haben, das ſich auf gar kein Obiect bezöge, d. i. es würde durch unſre Wahrnehmung eine Erſcheinung von ieder andern, dem Zeitverhältniſſe nach, gar nicht unterſchieden werden; weil die Succeſſion im Apprehendiren allerwerts einerley, und alſo nichts in der Erſcheinung iſt, was ſie beſtimt, ſo daß dadurch eine gewiſſe Folge als obiectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde alſo nicht ſagen: daß in der Erſcheinung zwey Zuſtände auf einander

folgen, ſondern nur: daß eine Apprehenſion auf die andre folgt, welches blos etwas Subiectives iſt, und kein Obiect beſtimt, mithin gar nicht vor Erkentniß irgend eines Gegenſtandes (ſelbſt nicht in der Erſcheinung) gelten kan.

Wenn wir alſo erfahren, daß etwas geſchiehet, ſo ſetzen wir dabey iederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieſes würde ich nicht von dem Obiect ſagen: daß es folge, weil die bloſſe Folge in meiner Apprehenſion, wenn ſie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein vorhergehendes beſtimt iſt, keine Folge im Obiecte berechtiget. Alſo geſchieht es immer in Rückſicht auf eine Regel, nach welcher die Erſcheinungen in ihrer Folge, d. i. ſo wie ſie geſchehen, durch den vorigen Zuſtand beſtimt ſind, daß ich meine ſubiective Syntheſis (der Apprehenſion) obiectiv mache, und, nur lediglich unter dieſer Vorausſetzung allein, iſt ſelbſt die Erfahrung von etwas, was geſchieht, möglich.

Zwar ſcheint es, als widerſpreche dieſes allen Bemerkungen, die man iederzeit über den Gang unſeres Verſtandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererſt durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinſtimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erſcheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden, der gemäß gewiſſe Begebenheiten auf gewiſſe Erſcheinungen iederzeit folgen, und dadurch zuerſt veranlaßt worden, uns den Begriff von Urſache zu machen. Auf ſol-

chen Fuß würde dieſer Begriff blos empiriſch ſeyn, und die Regel, die er verſchaft, daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, würde eben ſo zufällig ſeyn, als die Erfahrung ſelbſt: ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdenn nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil ſie nicht a priori, ſondern nur auf Induction gegründet wären. Es gehet aber hiemit ſo, wie mit andern reinen Vorſtellungen a priori, (z. B. Raum und Zeit) die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir ſie in die Erfahrung gelegt hatten, und dieſe daher durch iene allererſt zu Stande brachten. Freilich iſt die logiſche Klarheit dieſer Vorſtellung einer, die Reihe der Begebenheiten, beſtimmenden Regel, als eines Begriffs von Urſache, nur alsdenn möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rückſicht auf dieſelbe, als Bedingung der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung ſelbſt, und ging alſo a priori vor ihr vorher.

Es komt alſo darauf an, im Beyſpiele zu zeigen, daß wir niemals ſelbſt in der Erfahrung die Folge (einer Begebenheit, da etwas geſchieht, was vorher nicht war) dem Obiect beylegen, und ſie von der ſubiectiven unſerer Apprehenſion unterſcheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthig, dieſe Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr, als eine andere zu beobachten, ia daß dieſe Nöthi-

thigung es eigentlich ſey, was die Vorſtellung einer Succeſſion im Obiect allererſt möglich macht.

Wir haben Vorſtellungen in uns, deren wir uns auch bewuſt werden können. Dieſes Bewuſtſeyn aber mag ſo weit erſtreckt, und ſo genau oder pünctlich ſeyn, als man wolle, ſo bleiben es doch nur immer Vorſtellungen, d. i. innre Beſtimmungen unſeres Gemüths in dieſem oder ienem Zeitverhältniſſe. Wie kommen wir nun dazu: daß wir dieſen Vorſtellungen ein Obiect ſetzen, oder über ihre ſubiective Realität, als Modificationen, ihnen noch, ich weis nicht, was vor eine, obiective beylegen. Obiective Bedeutung kan nicht in der Beziehung auf eine andre Vorſtellung (von dem, was man vom Gegenſtande nennen wollte) beſtehen, denn ſonſt erneuret ſich die Frage, wie geht dieſe Vorſtellung wiederum aus ſich ſelbſt heraus, und bekomt obiective Bedeutung noch über die ſubiective, welche ihr, als Beſtimmung des Gemüthszuſtandes, eigen iſt? Wenn wir unterſuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenſtand unſeren Vorſtellungen vor eine neue Beſchaffenheit gebe, und welches die Dignität ſey, die ſie dadurch erhalten, ſo finden wir, daß ſie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorſtellungen auf eine gewiſſe Art nothwendig zu machen, und ſie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewiſſe Ordnung in dem Zeitverhältniſſe unſerer Vorſtellungen nothwendig iſt, ihnen obiective Bedeutung ertheilet wird.

In der Syntheſis der Erſcheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorſtellungen iederzeit nach einander. Hierdurch wird nun gar kein Obiect vorgeſtellt; weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts vom andern unterſchieden wird. So bald ich aber wahrnehme, oder voraus annehme, daß in dieſer Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zuſtand ſey, aus welchem die Vorſtellung nach einer Regel folgt; ſo ſtellet ſich Etwas vor, als Begebenheit, oder was da geſchieht, d. i. ich erkenne einen Gegenſtand, den ich in der Zeit auf eine gewiſſe beſtimte Stelle ſetzen muß, die ihm, nach dem vorhergehenden Zuſtande nicht anders ertheilt werden kan. Wenn ich alſo wahrnehme, daß etwas geſchieht, ſo iſt in dieſer Vorſtellung erſtlich enthalten: daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieſes die Erſcheinung ihre Zeitverhältniß bekomt, nemlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der ſie nicht war, zu exiſtiren. Aber ihre beſtimte Zeitſtelle in dieſem Verhältniſſe kan ſie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zuſtande etwas vorausgeſezt wird, worauf es iederzeit, d. i. nach einer Regel folgt; woraus ſich denn ergiebt, daß ich erſtlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geſchieht, demienigen voranſetzen kan, worauf es folgt: zweitens daß, wenn der Zuſtand, der vorhergeht, geſezt wird, dieſe beſtimte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geſchieht es: daß eine Ordnung unter unſern Vorſtellungen wird, in welcher das gegenwärtige (ſo fern

es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zuſtand Anweiſung giebt, als ein, ob zwar noch unbeſtimtes Correlatum dieſer Eräugniß, die gegeben iſt, welches ſich aber auf dieſe, als ſeine Folge, beſtimmend bezieht, und ſie nothwendig mit ſich in der Zeitreihe verknüpfet.

Wenn es nun ein nothwendiges Geſetz unſerer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen iſt: daß die vorige Zeit die folgende nothwendig beſtimmt; (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kan, als durch die vorhergehende), ſo iſt es auch ein unentbehrliches Geſetz der empiriſchen Vorſtellung der Zeitreihe, daß die Erſcheinungen der vergangenen Zeit iedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und daß dieſe, als Begebenheiten, nicht ſtatt finden, als ſo fern iene ihnen ihr Daſeyn in der Zeit beſtimmen, d. i. nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen.

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verſtand, und das erſte, was er dazu thut, iſt nicht: daß er die Vorſtellung der Gegenſtände deutlich macht, ſondern daß er die Vorſtellung eines Gegenſtandes überhaupt möglich macht. Dieſes geſchiehet nun dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erſcheinungen und deren Daſeyn überträgt, indem er ieder derſelben als Folge eine, in Anſehung der vorhergehenden Erſcheinungen, a priori beſtimte Stelle in der Zeit zuerkent, ohne welche ſie nicht

mit der Zeit ſelbſt, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle beſtimt, übereinkommen würde. Dieſe Beſtimmung der Stelle kan nun nicht von dem Verhältniß der Erſcheinungen gegen die abſolute Zeit entlehnt werden, (denn die iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung) ſondern umgekehrt, die Erſcheinungen müſſen einander ihre Stellen in der Zeit ſelbſt beſtimmen, und dieſelbe in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasienige, was da folgt, oder geſchieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zuſtande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erſcheinungen wird, die vermittelſt des Verſtandes eben dieſelbige Ordnung und ſtetigen Zuſammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt, und nothwendig macht, als ſie in der Form der innern Anſchauung, (der Zeit) darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſten, a priori angetroffen wird.

Daß alſo etwas geſchieht, iſt eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehöret, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erſcheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit, als beſtimt, mithin als ein Obiect anſehe, welches nach einer Regel im Zuſammenhange der Wahrnehmungen iederzeit gefunden werden kan. Dieſe Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu beſtimmen, iſt: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen ſey, unter welcher die Begebenheit iederzeit (d. i. nothwendiger Weiſe) folgt. Alſo iſt der Satz vom zureichenden

den Grunde, der Grund möglicher Erfahrung, nemlich der obiectiven Erkentniß der Erſcheinungen, in Anſehung des Verhältniſſes derſelben, in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieſes Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empiriſchen Erkentniß gehört die Syntheſis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die iederzeit ſucceſſiv iſt, d. i. die Vorſtellungen folgen in ihr iederzeit auf einander. Die Folge aber iſt in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müſſe) gar nicht beſtimt, und die Reihe der einen der folgenden Vorſtellungen kan eben ſowol rückwerts als vorwerts genommen werden. Iſt aber dieſe Syntheſis eine Syntheſis der Apprehenſion (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erſcheinung), ſo iſt die Ordnung im Obiect beſtimt, oder, genauer zu reden, es iſt darin eine Ordnung der ſucceſſiven Syntheſis, die ein Obiect beſtimt, nach welcher etwas nothwendig vorausgehen, und wenn dieſes geſezt iſt, das andre nothwendig folgen müſſe. Soll alſo meine Wahrnehmung die Erkentniß einer Begebenheit enthalten, da nemlich etwas wirklich geſchieht, ſo muß ſie ein empiriſch Urtheil ſeyn, in welchem man ſich denkt, daß die Folge beſtimt ſey, d. i. daß ſie eine andere Erſcheinung der Zeit nach vorausſetze, worauf ſie nothwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfals, wenn ich das vorhergehende ſetze, und die Begebenheit folgte nicht darauf nothwendig, ſo würde ich ſie nur für ein ſubiectives Spiel meiner Einbildungen halten

müſſen, und ſtellete ich mir darunter doch etwas obiectives vor, ſie einen bloſſen Traum nennen. Alſo iſt das Verhältniß der Erſcheinungen, (als möglicher Wahrnehmungen) nach welchem das Nachfolgende (was geſchieht) durch etwas vorhergehendes ſeinem Daſeyn nach nothwendig, und nach einer Regel in der Zeit beſtimt iſt, mithin das Verhältniß der Urſache zur Wirkung die Bedingung der obiectiven Gültigkeit unſerer empiriſchen Urtheile, in Anſehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empiriſchen Wahrheit derſelben, und alſo der Erfahrung. Der Grundſatz des Cauſſalverhältniſſes in der Folge der Erſcheinungen gilt daher auch vor allen Gegenſtänden der Erfahrung, (unter den Bedingungen der Succeßion) weil er ſelbſt der Grund der Möglichkeit einer ſolchen Erfahrung iſt.

Hier äuſſert ſich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muß. Der Satz der Cauſſalverknüpfung unter den Erſcheinungen iſt in unſrer Formel auf die Reihenfolge derſelben eingeſchränkt, da es ſich doch bey dem Gebrauch deſſelben findet, daß er auch auf ihre Begleitung paſſe, und Urſache und Wirkung zugleich ſeyn könne. Es iſt z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freyer Luft angetroffen wird. Ich ſehe mich nach der Urſache um, und finde einen geheizten Ofen. Nun iſt dieſer, als Urſache, mit ſeiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; alſo iſt hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwiſchen Urſache und Wirkung, ſondern ſie ſind zugleich, und das Geſetz gilt doch. Der

größte

größte Theil der wirkenden Urſache in der Natur iſt mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der lezteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Urſache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kan. Aber in dem Augenblicke, da ſie zuerſt entſteht, iſt ſie mit der Cauſſalität ihrer Urſache iederzeit zugleich, weil, wenn iene einen Augenblick vorher aufgehöret hätte, zu ſeyn, dieſe gar nicht entſtanden wäre. Hier muß man wohl bemerken: daß es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derſelben angeſehen ſey: das Verhältniß bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſſalität der Urſache, und deren unmittelbaren Wirkung kan verſchwindend, (ſie alſo zugleich) ſeyn, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgeſtopften Küſſen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Urſache betrachte, ſo iſt ſie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterſcheide doch beide durch das Zeitverhältniß der dynamiſchen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Küſſen lege; ſo folgt auf die vorige glatte Geſtalt deſſelben das Grübchen; hat aber das Küſſen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, ſo folgt darauf nicht eine bleyerne Kugel.

Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige empiriſche Criterium der Wirkung, in Beziehung auf die Cauſſalität der Urſache, die vorhergeht. Das Glas iſt

die

die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen zugleich ſeyn. Denn ſo bald ich dieſes aus einem gröſſeren Gefäß mit dem Glaſe ſchöpfe, ſo erfolgt etwas, nemlich die Veränderung des Horizontalſtandes, den es dort hatte, in einen concaven, den es im Glaſe annimt.

Dieſe Cauſſalität führt auf den Begriff der Handlung, dieſe auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Subſtanz. Da ich mein critiſches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der ſynthetiſchen Erkentniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die blos die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, ſo überlaſſe ich die umſtändliche Erörterung derſelben einem künftigen Syſtem der reinen Vernunft: wie wol man eine ſolche Analyſis im reichen Maaſſe, auch ſchon in den bisher bekanten Lehrbüchern dieſer Art, antrift. Allein das empiriſche Criterium einer Subſtanz, ſo fern ſie ſich nicht durch die Beharrlichkeit der Erſcheinung, ſondern beſſer und leichter durch Handlung zu offenbaren ſcheint, kan ich nicht unberührt laſſen.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft iſt, da iſt auch Subſtanz, und in dieſer allein muß der Sitz iener fruchtbaren Quelle der Erſcheinungen geſucht werden. Das iſt ganz gut geſagt: aber, wenn man ſich darüber erklären ſoll, was man unter Subſtanz verſtehe, und dabey den fehlerhaften Cirkel vermeiden will, ſo iſt es nicht ſo

leicht

leicht verantwortet. Wie will man aus der Handlung ſo gleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden ſchlieſſen, welches doch ein ſo weſentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Subſtanz (phænomenon) iſt? Allein, nach unſerm vorigen, hat die Auflöſung der Frage doch keine ſolche Schwierigkeit, ob ſie gleich nach der gemeinen Art, (blos analytiſch mit ſeinen Begriffen zu verfahren), ganz unauflößlich ſeyn würde. Handlung bedeutet ſchon das Verhältniß des Subiects der Cauſſalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem beſteht, was da geſchieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succeßion nach bezeichnet; ſo iſt das lezte Subiect deſſelben das Beharrliche, als das Subſtratum alles Wechſelnden, d. i. die Subſtanz. Denn nach dem Grundſatze der Cauſſalität ſind Handlungen immer der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen, und können alſo nicht in einem Subiect liegen, was ſelbſt wechſelt, weil ſonſt andere Handlungen und ein anderes Subiect, welches dieſen Wechſel beſtimmete, erforderlich wären. Kraft deſſen beweiſet nun Handlung, als ein hinreichendes empiriſches Criterium, die Subſtanzialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit deſſelben durch verglichene Wahrnehmungen allererſt zu ſuchen nöthig hätte, welches auch auf dieſem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geſchehen könte, die zu der Gröſſe und ſtrengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich iſt. Denn daß das erſte Subiect der Cauſſalität alles Entſtehens und Vergehens ſelbſt nicht (im Felde der Erſcheinungen) entſtehen und vergehen könne,

iſt

iſt ein ſicherer Schluß, der auf empiriſche Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Daſeyn, mithin auf den Begriff einer Subſtanz als Erſcheinung, auslauft.

Wenn etwas geſchieht, ſo iſt das bloſſe Entſtehen, ohne Rückſicht auf das, was da entſteht, ſchon an ſich ſelbſt ein Gegenſtand der Unterſuchung. Der Uebergang aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand, geſezt, daß dieſer auch keine Qualität in der Erſcheinung enthielte, iſt ſchon allein nöthig zu unterſuchen. Dieſes Entſtehen trift, wie in der Nummer A gezeigt worden, nicht die Subſtanz (denn die entſteht nicht), ſondern ihren Zuſtand. Es iſt alſo blos Veränderung, und nicht Urſprung aus Nichts. Wenn dieſer Urſprung als Wirkung von einer fremden Urſache angeſehen wird, ſo heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erſcheinungen nicht zugelaſſen werden kan, indem ihre Möglichkeit allein ſchon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phönomene, ſondern als Dinge an ſich betrachte, und als Gegenſtände des bloſſen Verſtandes, ſie, obſchon ſie Subſtanzen ſind, dennoch wie abhängig ihrem Daſeyn nach von fremder Urſache angeſehen werden können, welches aber alsdenn ganz andere Wortbedeutungen nach ſich ziehen, und auf Erſcheinungen, als mögliche Gegenſtände der Erfahrung, nicht paſſen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich iſt: daß auf einen Zuſtand in einem Zeit-

puncte

puncte ein entgegengeſezter im andern folgen könne, davon haben wir a priori nicht den mindeſten Begriff. Hierzu wird die Kentniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empiriſch gegeben werden kan, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerley iſt, gewiſſer ſucceßiven Erſcheinungen, (als Bewegungen) welche ſolche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer ieden Veränderung, die Bedingung, unter welcher ſie, als ein Entſtehen eines andern Zuſtandes, allein vorgehen kan, (der Inhalt derſelben, d. i. der Zuſtand, der verändert wird, mag ſeyn, welcher er wolle) mithin die Succeßion der Zuſtände ſelbſt (das Geſchehene) kan doch nach dem Geſetze der Cauſſalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden. *)

Wenn eine Subſtanz aus einem Zuſtande a in einen andern b übergeht, ſo iſt der Zeitpunct des zweiten vom Zeitpuncte des erſteren Zuſtandes unterſchieden, und folgt demſelben. Eben ſo iſt auch der zweite Zuſtand als Realität (in der Erſcheinung) vom erſteren, darin dieſe nicht war, wie b vom Zero unterſchieden, d. i. wenn der Zuſtand b ſich auch von dem Zuſtande a nur der Größe nach unterſchiede, ſo iſt die Veränderung ein Entſtehen von

b—a,

*) Man merke wol: daß ich nicht von der Veränderung gewiſſer Relationen überhaupt, ſondern von Veränderung des Zuſtandes rede. Daher, wenn ein Cörper ſich gleichförmig bewegt, ſo verändert er ſeinen Zuſtand (der Bewegung) gar nicht, aber wol, wenn ſeine Bewegung zu- oder abnimt.

b—a, welches im vorigen Zuſtande nicht war, und in Anſehung deſſen er = o iſt.

Es frägt ſich alſo: wie ein Ding aus einem Zuſtande = a in einen andern = b übergehe. Zwiſchen zween Augenblicken iſt immer eine Zeit, und zwiſchen zwey Zuſtänden in denſelben immer ein Unterſchied, der eine Gröſſe hat, (denn alle Theile der Erſcheinungen ſind immer wiederum Gröſſen). Alſo geſchieht ieder Uebergang aus einem Zuſtande in den andern in einer Zeit, die zwiſchen zween Augenblicken enthalten iſt, deren der erſte den Zuſtand beſtimt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide alſo ſind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwiſchenzuſtandes zwiſchen beiden Zuſtänden, und gehören als ſolche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat iede Veränderung eine Urſache, welche in der ganzen Zeit, in welcher iene vorgeht, ihre Cauſſalität beweiſet. Alſo bringt dieſe Urſache ihre Veränderung nicht plözlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, ſondern in einer Zeit, ſo, daß, wie die Zeit von Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächſt, auch die Gröſſe der Realität (b—a) durch alle kleinere Grade, die zwiſchen dem erſten und lezten enthalten ſind, erzeugt wird. Alle Veränderung iſt alſo nur durch eine continuirliche Handlung der Cauſſalität möglich, welche, ſo fern ſie gleichförmig iſt, ein Moment heißt. Aus dieſen Momenten beſteht nicht

die

die Veränderung, ſondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

Das iſt nun das Geſetz der Continuität aller Veränderung, deſſen Grund dieſer iſt: daß weder die Zeit, noch auch die Erſcheinung in der Zeit, aus Theilen beſteht, die die kleineſten ſind, und daß doch der Zuſtand des Dinges bey ſeiner Veränderung durch alle dieſe Theile, als Elemente, zu ſeinem zweiten Zuſtande übergehe. Es iſt kein Unterſchied des Realen in der Erſcheinung, ſo wie kein Unterſchied in der Gröſſe der Zeiten, der kleineſte, und ſo erwächſt der neue Zuſtand der Realität von dem erſten an, darin dieſe nicht war, durch alle unendliche Grade derſelben, deren Unterſchiede von einander insgeſamt kleiner ſeyn, als der zwiſchen o und a.

Welchen Nutzen dieſer Satz in der Naturforſchung haben möge, das geht uns hier nichts an. Aber, wie ein ſolcher Satz, der unſre Erkentniß der Natur ſo zu erweitern ſcheint, völlig a priori möglich ſey, das erfordert gar ſehr unſere Prüfung, wenn gleich der Augenſchein beweiſet, daß er wirklich und richtig ſey, und man alſo der Frage, wie er möglich geweſen, überhoben zu ſeyn glauben möchte. Denn es giebt ſo mancherley ungegründete Anmaßungen der Erweiterung unſerer Erkentniß durch reine Vernunft: daß es zum allgemeinen Grundſatz angenommen werden muß, deshalb durchaus mistrauiſch zu ſeyn, und ohne Documente, die eine gründliche Deduction

verſchaffen können, ſelbſt auf den kläreſten dogmatiſchen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Aller Zuwachs des empiriſchen Erkentniſſes, und ieder Fortſchritt der Wahrnehmung iſt nichts, als eine Erweiterung der Beſtimmung des innern Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenſtände mögen ſeyn, welche ſie wollen, Erſcheinungen, oder reine Anſchauungen. Dieſer Fortgang in der Zeit beſtimt alles, und iſt an ſich ſelbſt durch nichts weiter beſtimt, d. i. die Theile deſſelben ſind nur in der Zeit, und durch die Syntheſis derſelben, ſie aber nicht vor ihr gegeben: Um deswillen iſt ein ieder Uebergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Beſtimmung der Zeit durch die Erzeugung dieſer Wahrnehmung, und da iene, immer und in allen ihren Theilen, eine Gröſſe iſt, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Gröſſe durch alle Grade, deren keiner der kleinſte iſt, von dem Zero an, bis zu ihrem beſtimten Grad. Hieraus erhellet nun die Möglichkeit, ein Geſetz der Veränderungen, ihrer Form nach, a priori zu erkennen. Wir anticipiren nur unſere eigene Apprehenſion, deren formale Bedingung, da ſie uns vor aller gegebenen Erſcheinung ſelbſt beywohnt, allerdings a priori muß erkant werden können.

So iſt demnach, eben ſo, wie die Zeit die ſinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortganges des Exiſtirenden zu dem folgenden enthält, der Verſtand, vermittelſt der Einheit der Apperception,

die Bedingung a priori der Möglichkeit einer continuirlichen Beſtimmung aller Stellen vor die Erſcheinungen in dieſer Zeit, durch die Reihe von Urſachen und Wirkungen, deren die erſtere der leztern ihr Daſeyn unausbleiblich nach ſich ziehen, und dadurch die empiriſche Erkentniß der Zeitverhältniſſe vor iede Zeit (allgemein) mithin obiectiv gültig machen.

C.

Dritte Analogie.

Grundſatz der Gemeinſchaft.

Alle Subſtanzen, ſofern ſie zugleich ſeyn, ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft, (d. i. Wechſelwirkung unter einander).

Beweis.

Dinge ſind zugleich, ſo fern ſie in einer und derſelben Zeit exiſtiren. Woran erkent man aber: daß ſie in einer und derſelben Zeit ſind? Wenn die Ordnung in der Syntheſis der Apprehenſion dieſes Mannigfaltigen, gleichgültig iſt, d. i. von A, durch B, C, D auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kan. Denn, wäre ſie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt, und in E endigt) ſo iſt es unmöglich, die Apprehenſion in der Wahrnehmung von E anzuheben, und rückwerts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört, und alſo kein Gegenſtand der Apprehenſion mehr ſeyn kan.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Subſtanzen als Erſcheinungen wäre iede derſelben völlig iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfänge von dieſer wechſelſeitig Einflüſſe, ſo ſage ich: daß das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand einer möglichen Wahrnehmung ſeyn würde, und daß das Daſeyn der einen, durch keinen Weg der empiriſchen Syntheſis, auf das Daſeyn der andern führen könte. Denn, wenn ihr euch gedenkt, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrent, ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſeyn, vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung beſtimmen, aber nicht unterſcheiden können, ob die Erſcheinung obiectiv auf die erſtere folge, oder mit iener vielmehr zugleich ſey.

Es muß alſo noch auſſer dem bloſſen Daſeyn etwas ſeyn, wodurch A dem B ſeine Stelle in der Zeit beſtimt, und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieſer Bedingung gedachte Subſtanzen, als zugleich exiſtirend, empiriſch, vorgeſtellt werden können. Nun beſtimt nur dasienige dem andern ſeine Stelle in der Zeit, was die Urſache von ihm, oder ſeinen Beſtimmungen iſt. Alſo muß iede Subſtanz, (da ſie nur in Anſehung ihrer Beſtimmungen Folge ſeyn kan) die Cauſſalität gewiſſer Beſtimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Cauſſalität der andern in ſich enthalten, d. i., ſie müſſen in dynamiſcher Gemeinſchaft (unmittelbar

telbar oder mittelbar) ſtehen, wenn das Zugleichſeyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkant werden ſoll. Nun iſt aber alles dasienige, in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von dieſen Gegenſtänden ſelbſt unmöglich ſeyn würde. Alſo iſt es allen Subſtanzen in der Erſcheinung, ſofern ſie zugleich ſeyn, nothwendig in durchgängiger Gemeinſchaft der Wechſelwirkung unter einander zu ſtehen.

Das Wort Gemeinſchaft iſt in unſerer Sprache zweideutig, und kan ſo viel, als communio, aber auch als commercium bedeuten. Wir bedienen uns hier deſſelben im leztern Sinn, als einer dynamiſchen Gemeinſchaft, ohne welche ſelbſt die locale (communio ſpatii) niemals empiriſch erkant werden könte. Unſeren Erfahrungen iſt es leicht anzumerken, daß nur die continuirlichen Einflüſſe in allen Stellen des Raumes unſern Sinn von einem Gegenſtande zum andern leiten können, daß das Licht, welches zwiſchen unſerm Auge, und den Weltkörpern ſpielt, eine mittelbare Gemeinſchaft zwiſchen uns und dieſen bewirken, und dadurch das Zugleichſeyn der lezteren beweiſen, daß wir keinen Ort empiriſch verändern (dieſe Veränderung wahrnehmen) können, ohne daß uns allerwerts Materie die Wahrnehmung unſerer Stelle möglich mache, und dieſe nur vermittelſt ihres wechſelſeitigen Einfluſſes ihr Zugleichſeyn, und dadurch, bis zu den entlegenſten Gegenſtänden, die Coexiſtenz derſelben (obzwar nur mittelbar) darthun kan. Ohne Gemeinſchaft iſt iede Wahrnehmung

(der Erſcheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empiriſcher Vorſtellungen, d. i. Erfahrung, würde bey einem neuen Obiect ganz von vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringſten zuſammenhängen, oder im Zeitverhältniſſe ſtehen könte. Den leeren Raum will ich hiedurch gar nicht widerlegen: denn der mag immer ſeyn, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und alſo keine empiriſche Erkentniß des Zugleichſeyns ſtatt findet; er iſt aber alsdann vor alle unſere mögliche Erfahrung gar kein Obiect.

Zur Erläuterung kan folgendes dienen. In unſerm Gemüthe müſſen alle Erſcheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinſchaft (communio) der Apperception ſtehen, und ſo fern die Gegenſtände als zugleichexiſtirend verknüpft vorgeſtellt werden ſollen, ſo müſſen ſie ihre Stelle in einer Zeit wechſelſeitig beſtimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll dieſe ſubiective Gemeinſchaft auf einem obiectiven Grunde beruhen, oder auf Erſcheinungen, als Subſtanzen bezogen werden, ſo muß die Wahrnehmung der einen, als Grund, die Wahrnehmung der andern, und ſo umgekehrt, möglich machen, damit die Succeßion, die iederzeit in den Wahrnehmungen, als Apprehenſionen iſt, nicht den Obiecten beygelegt werde, ſondern dieſe, als zugleichexiſtirend vorgeſtellt werden können. Dieſes iſt aber ein wechſelſeitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinſchaft (commercium) der Subſtanzen, ohne welche alſo das empiriſche Verhältniß des

Zu-

Zugleichſeyns nicht in der Erfahrung ſtatt finden könte. Durch dieſes Commercium machen die Erſcheinungen, ſo fern ſie auſſer einander, und doch in Verknüpfung ſtehen, ein zuſammengeſeztes aus (compoſitum reale) und dergleichen Compoſita werden auf mancherley Art möglich. Die drey dynamiſche Verhältniſſe, daraus alle übrige entſpringen, ſind daher das der Inhärenz, der Conſequenz und der Compoſition.

* * *

Dies ſind denn alſo die drey Analogien der Erfahrung. Sie ſind nichts anders, als Grundſätze der Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen in der Zeit, nach allen drey modis derſelben, dem Verhältniſſe zu der Zeit ſelbſt, als einer Gröſſe (die Gröſſe des Daſeyns, d. i. die Dauer), dem Verhältniſſe in der Zeit, als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daſeyns, (zugleich). Dieſe Einheit der Zeitbeſtimmung iſt durch und durch dynamiſch, d. i. die Zeit wird nicht als dasienige angeſehen, worin die Erfahrung unmittelbar iedem Daſeyn ſeine Stelle beſtimte, welches unmöglich iſt, weil die abſolute Zeit kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, womit Erſcheinungen könten zuſammengehalten werden; ſondern die Regel des Verſtandes, durch welche allein das Daſeyn der Erſcheinungen ſynthetiſche Einheit nach Zeitverhältniſſen bekommen kan, beſtimt ieder derſelben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori, und gültig vor alle und iede Zeit.

Unter Natur (im empiriſchen Verſtande) verſtehen wir den Zuſammenhang der Erſcheinungen ihrem Daſeyn nach, nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Geſetzen. Es ſind alſo gewiſſe Geſetze, und zwar a priori, welche allererſt eine Natur möglich machen; die empiriſche können nur vermittelſt der Erfahrung, und zwar zufolge iener urſprünglichen Geſetze, nach welchen ſelbſt Erfahrung allererſt möglich wird, ſtatt finden, und gefunden werden. Unſere Analogien ſtellen alſo eigentlich die Natureinheit im Zuſammenhange aller Erſcheinungen unter gewiſſen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken, als das Verhältniß der Zeit (ſo fern ſie alles Daſeyn in ſich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Syntheſis nach Regeln ſtatt finden kan. Zuſammen ſagen ſie alſo: alle Erſcheinungen liegen in einer Natur, und müſſen darin liegen, weil ohne dieſe Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Beſtimmung der Gegenſtände in derſelben möglich wäre.

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bey dieſen transſcendentalen Naturgeſetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derſelben, iſt eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorſchrift vor ieden andern Verſuch, intellectuelle und zugleich ſynthetiſche Sätze a priori zu beweiſen, ſehr wichtig ſeyn muß. Hätten wir dieſe Analogien dogmatiſch, d. i. aus Begriffen, beweiſen wollen: daß nemlich alles, was exiſtirt, nur in dem angetroffen werde, was beharrlich iſt, daß iede Begebenheit etwas im vorigen

Zuſtande vorausſetze, worauf es nach einer Regel folgt, endlich, in dem Mannigfaltigen, das zugleich iſt, die Zuſtände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich ſeyn, (in Gemeinſchaft ſtehen) ſo wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich geweſen. Denn man kan von einem Gegenſtande und deſſen Daſeyn auf das Daſeyn des andern, oder ſeine Art zu exiſtiren, durch bloſſe Begriffe dieſer Dinge gar nicht kommen, man mag dieſelbe zergliedern wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkentniß, darin uns alle Gegenſtände zuletzt müſſen gegeben werden können, wenn ihre Vorſtellung vor uns obiective Realität haben ſoll. In dieſem Dritten nun, deſſen weſentliche Form in der ſynthetiſchen Einheit der Apperception aller Erſcheinungen beſteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbeſtimmung alles Daſeyns in der Erſcheinung, ohne welche ſelbſt die empiriſche Zeitbeſtimmung unmöglich ſeyn würde, und fanden Regeln der ſynthetiſchen Einheit a priori, vermittelſt deren wir die Erfahrung anticipiren konten. In Ermangelung dieſer Methode, und bey dem Wahne, ſynthetiſche Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verſtandes, als ſeine Principien empfiehlt, dogmatiſch beweiſen zu wollen, iſt es denn geſchehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes ſo oft, aber immer vergeblich, ein Beweis iſt verſucht worden. An die beide übrige Analogien hat niemand gedacht; ob man ſich ihrer gleich immer ſtill-

 ſchwei-

ſchweigend bediente *), weil der Leitfaden der Categorien fehlte, der allein iede Lücke des Verſtandes, ſowol in Begriffen, als Grundſätzen, entdecken, und merklich machen kan.

4.

Die Poſtulate
des empiriſchen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinkomt, iſt möglich.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

3. Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig.

Erläu=

*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erſcheinungen verknüpft ſeyn ſollen, iſt offenbar eine bloſſe Folgerung des in geheim angenommenen Grundſatzes der Gemeinſchaft aller Subſtanzen, die zugleich ſeyn: denn, wären ſie iſolirt, ſo würden ſie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung Wechſelwirkung des Mannigfaltigen) nicht ſchon um des Zugleichſeyns willen nothwendig, ſo könte man aus dieſem, als einem blos idealen Verhältniß, auf iene, als ein reales, nicht ſchlieſſen. Wiewol wir an ſeinem Ort gezeigt haben: daß die Gemeinſchaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empiriſchen Erkentniß der Coexiſtenz ſey, und daß man alſo eigentlich nur aus dieſer auf iene, als ihre Bedingung, zurück ſchlieſſe.

Erläuterung.

Die Categorien der Modalität haben das beſondere an ſich: daß ſie den Begriff, dem ſie als Prädicate beygefüget werden, als Beſtimmung des Obiects nicht im mindeſten vermehren, ſondern nur das Verhältniß zum Erkentnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges ſchon ganz vollſtändig iſt, ſo kan ich doch noch von dieſem Gegenſtande fragen, ob er blos möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das leztere iſt, ob er gar auch nothwendig ſey? Hiedurch werden keine Beſtimmungen mehr im Obiecte ſelbſt gedacht, ſondern es frägt ſich nur, wie es ſich, (ſamt allen ſeinen Beſtimmungen) zum Verſtande und deſſen empiriſchen Gebrauche, zur empiriſchen Urtheilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

Eben um deswillen ſind auch die Grundſätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empiriſchen Gebrauche, und hiemit zugleich Reſtrictionen aller Categorien auf den blos empiriſchen Gebrauch, ohne den transſcendentalen zuzulaſſen und zu erlauben. Denn, wenn dieſe nicht eine blos logiſche Bedeutung haben, und die Form des Denkens analytiſch ausdrücken ſollen, ſondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen ſollen, ſo müſſen ſie auf die mögliche Erfahrung und deren ſynthetiſche Einheit gehen, in welcher allein Gegenſtände der Erkentniß gegeben werden.

Das Poſtulat der Möglichkeit der Dinge fordert alſo, daß der Begriff derſelben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zuſammenſtimme. Dieſe, nemlich die obiective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Syntheſis, welche zur Erkentniß der Obiecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Syntheſis in ſich faßt, iſt vor leer zu halten, und bezieht ſich auf keinen Gegenſtand, wenn dieſe Syntheſis nicht zur Erfahrung gehört, entweder, als von ihr erborgt, und denn heißt er ein empiriſcher Begriff, oder als eine ſolche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt, (die Form derſelben) beruht, und denn iſt es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil ſein Obiect nur in dieſer angetroffen werden kan. Denn wo will man den Character der Möglichkeit eines Gegenſtandes, der durch einen ſynthetiſchen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Syntheſis geſchieht, welche die Form der empiriſchen Erkentniß der Obiecte ausmacht. Daß in einem ſolchen Begriffe kein Widerſpruch enthalten ſeyn müſſe, iſt zwar eine nothwendige logiſche Bedingung; aber zur obiectiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als durch den Begriff gedacht wird, bey weitem nicht genug. So iſt in dem Begriffe einer Figur, die in zwey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, kein Widerſpruch, denn die Begriffe von zwey geraden Linien und deren Zuſammenſtoſſung, enthalten keine Verneinung einer Figur; ſon-

dern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an ſich, ſelbſt, ſondern der Conſtruction deſſelben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Beſtimmung deſſelben, dieſe haben aber wiederum ihre obiective Realität, d. i. ſie gehen auf mögliche Dinge, weil ſie die Form der Erfahrung überhaupt **a priori** in ſich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieſes Poſtulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorſtelle, das beharrlich iſt, ſo, daß alles, was da wechſelt, blos zu ſeinem Zuſtande gehört, ſo kan ich niemals aus einem ſolchen Begriffe allein erkennen: daß ein dergleichen Ding möglich ſey. Oder, ich ſtelle mir etwas vor, welches ſo beſchaffen ſeyn ſoll, daß, wenn es geſezt wird, iederzeit und unausbleiblich etwas Anderes darauf erfolgt, ſo mag dieſes allerdings ohne Widerſpruch ſo gedacht werden können; ob aber dergleichen Eigenſchaft (als Cauſſalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kan dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kan ich mir verſchiedene Dinge (Subſtanzen) vorſtellen, die ſo beſchaffen ſind, daß der Zuſtand des einen eine Folge im Zuſtande des andern nach ſich zieht, und ſo wechſelsweiſe, aber, ob dergleichen Verhältniß irgend Dingen zukommen könne, kan aus dieſen Begriffen, welche eine blos willkührliche Syntheſis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran alſo, daß dieſe Begriffe die Verhältniſſe der Wahrnehmungen in ieder Erfahrung **a priori** ausdrücken, erkent man ihre obiective Reali-

Realität, d. i. ihre transſcendentale Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und die ſynthetiſche Einheit, in der allein Gegenſtände empiriſch können erkant werden.

Wenn man ſich aber gar neue Begriffe von Subſtanzen, von Kräften, von Wechſelwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung ſelbſt das Beyſpiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen; ſo würde man in lauter Hirngeſpinſte gerathen, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen vor ſich hat, weil man bey ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimt, noch dieſe Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Character ihrer Möglichkeit nicht ſo, wie die Categorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, ſondern nur a poſteriori, als ſolche, die durch die Erfahrung ſelbſt gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muß entweder a poſteriori und empiriſch, oder ſie kan gar nicht erkant werden. Eine Subſtanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen, (wie dasienige Mitteldding zwiſchen Materie und denkenden Weſen, welches einige haben einführen wollen) oder eine beſondere Grundkraft unſeres Gemüths, das Künftige zum voraus anzuſchauen (nicht etwa blos zu folgern), oder endlich ein Vermögen deſſelben, mit andern Menſchen in Gemeinſchaft der Gedanken zu ſtehen (ſo entfernt ſie auch ſeyn mögen), das

das ſind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos iſt, weil ſie nicht auf Erfahrung und deren bekante Geſetze gegründet werden kan, und ohne ſie eine willkührliche Gedankenverbindung iſt die, ob ſie zwar keinen Widerſpruch enthält, doch keinen Anſpruch auf obiective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als man ſich hier denken will, machen kan. Was Realität betrift, ſo verbietet es ſich wol von ſelbſt, ſich eine ſolche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen; weil ſie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kan, und nicht die Form des Verhältniſſes betrift, mit der man allenfals in Erdichtungen ſpielen könte.

Aber ich laſſe alles vorbey, deſſen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kan abgenommen werden, und erwege hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre zu behaupten: daß ſie niemals aus ſolchen Begriffen vor ſich allein, ſondern iederzeit nur als formale und obiective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt ſtatt finden können.

Es hat zwar den Anſchein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus ſeinem Begriffe an ſich ſelbſt könne erkant werden (von der Erfahrung iſt er gewiß unabhängig); denn in der That können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenſtand geben, d. i. ihn conſtruiren. Weil dieſes aber nur die Form von einem Gegenſtande iſt, ſo würde er doch immer nur ein Product der Einbildung blei-

bleiben, von deſſen Gegenſtand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nemlich daß eine ſolche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenſtände der Erfahrung beruhen, gedacht ſey. Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äuſſeren Erfahrungen iſt, daß eben dieſelbe bildende Syntheſis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel conſtruiren, mit derienigen gänzlich einerley ſey, welche wir in der Apprehenſion einer Erſcheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das iſt es allein, was mit dieſem Begriffe die Vorſtellung von der Möglichkeit eines ſolchen Dinges verknüpft. Und ſo iſt die Möglichkeit continuirlicher Gröſſen, ia ſo gar der Gröſſen überhaupt, weil die Begriffe davon insgeſamt ſynthetiſch ſind, niemals aus den Begriffen ſelbſt, ſondern aus ihnen, als formalen Bedingungen, der Beſtimmung der Gegenſtände in der Erfahrung überhaupt allererſt klar, und wo ſollte man auch Gegenſtände ſuchen wollen, die den Begriffen correſpondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenſtände gegeben werden, wie wol wir, ohne eben Erfahrung ſelbſt voran zuſchicken, blos in Beziehung auf die formale Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenſtand beſtimt wird, mithin völlig a priori, aber doch nur in Beziehung auf ſie, und innerhalb ihren Grenzen, die Möglichkeit der Dinge erkennen und characteriſiren können.

Das

Das Poſtulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man ſich bewuſt iſt, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenſtande ſelbſt, deſſen Daſeyn erkant werden ſoll, aber doch Zuſammenhang deſſelben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

In dem bloſſen Begriffe eines Dinges kan gar kein Character ſeines Daſeyns angetroffen werden. Denn ob derſelbe gleich noch ſo vollſtändig ſey, daß nicht das mindeſte ermangele, um ein Ding mit allen ſeinen innern Beſtimmungen zu denken, ſo hat das Daſeyn mit allem dieſen doch gar nichts zu thun, ſondern nur mit der Frage: ob ein ſolches Ding uns gegeben ſey, ſo, daß die Wahrnehmung deſſelben vor dem Begriffe allenfals vorhergehen könne. Denn, daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet deſſen bloſſe Möglichkeit, die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, iſt der einzige Character der Wirklichkeit. Man kan aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und alſo comparative a priori das Daſeyn deſſelben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundſätzen der empiriſchen Verknüpfung derſelben (den Analogien) zuſammenhängt. Denn alsdenn hängt doch das Daſeyn des Dinges mit unſern Wahrnehmungen in einer möglichen

Erfahrung zuſammen, und wir können nach dem Leitfaden iener Analogien, von unſerer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Daſeyn einer alle Cörper durchdringenden magnetiſchen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eiſenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieſes Stoffs uns nach der Beſchaffenheit unſerer Organen unmöglich iſt. Denn überhaupt würden wir, nach Geſetzen der Sinnlichkeit und dem Context unſerer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empiriſche Anſchauung derſelben ſtoſſen, wenn unſere Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo alſo Wahrnehmung und deren Anhang nach empiriſchen Geſetzen hinreicht, dahin reicht auch unſere Erkentniß vom Daſeyn der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Geſetzen des empiriſchen Zuſammenhanges der Erſcheinungen fort, ſo machen wir uns vergeblich Staat, das Daſeyn irgend eines Dinges errathen oder erforſchen zu wollen.

Was endlich das dritte Poſtulat betrift, ſo geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daſeyn, und nicht die blos formale und logiſche in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Exiſtenz der Gegenſtände der Sinne völlig a priori erkant werden kan, aber doch comparative a priori relativiſch auf ein anderes ſchon gegebenes Da=

Daſeyn, gleichwol aber auch alsdenn nur auf dieienige Exiſtenz kommen kan, die irgendwo in dem Zuſammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, enthalten ſeyn muß: ſo kan die Nothwendigkeit der Exiſtenz, niemals aus Begriffen, ſondern iederzeit nur aus der Verknüpfung mit demienigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung erkant werden können. Da iſt nun kein Daſeyn, was unter der Bedingung anderer gegebener Erſcheinungen, als nothwendig erkant werden könte, als das Daſeyn der Wirkungen aus gegebenen Urſachen nach Geſetzen der Cauſſalität. Alſo iſt es nicht das Daſeyn der Dinge, (Subſtanzen) ſondern ihres Zuſtandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar aus anderen Zuſtänden, die in der Wahrnehmung gegeben ſind, nach empiriſchen Geſetzen der Cauſſalität. Hieraus folgt: daß das Criterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Geſetze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was geſchieht, durch ihre Urſache in der Erſcheinung a priori beſtimt ſey. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Urſachen uns gegeben ſind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daſeyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und ſelbſt in dieſem gilt es nicht von der Exiſtenz der Dinge, als Subſtanzen, weil dieſe niemals, als empiriſche Wirkungen, oder etwas, das geſchieht, und entſteht, können angeſehen werden. Die Nothwendigkeit betrift

alſo nur die Verhältniſſe der Erſcheinungen nach dem dynamiſchen Geſetze der Cauſſalität, und die darauf ſich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Daſeyn (einer Urſache) a priori auf ein anderes Daſeyn (der Wirkung) zu ſchlieſſen. Alles, was geſchieht, iſt hypothetiſch nothwendig, das iſt ein Grundſatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Geſetze unterwirft, d. i. einer Regel des nothwendigen Daſeyns, ohne welche gar nicht einmal Natur ſtatt finden würde. Daher iſt der Satz: nichts geſchieht durch ein blindes Ohngefähr, (in mundo non datur caſus) ein Naturgeſetz a priori, imgleichen keine Nothwendigkeit in der Natur iſt blinde, ſondern bedingte, mithin verſtändliche Nothwendigkeit (non datur fatum), beide ſind ſolche Geſetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erſcheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerley iſt, der Einheit des Verſtandes, in welchem ſie allein zu einer Erfahrung, als der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen, gehören können. Dieſe beide Grundſätze gehören zu den dynamiſchen. Der erſtere iſt eigentlich eine Folge des Grundſatzes von der Cauſſalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweite gehört zu den Grundſätzen der Modalität, welche zu der Cauſſalbeſtimmung noch den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verſtandes ſteht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erſcheinungen (Veränderungen) allen Abſprung; (in mundo non datur

ſaltus

ſaltus) aber auch in dem Inbegriff aller empiriſchen Anſchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwiſchen zwey Erſcheinungen (non datur hiatus); denn ſo kan man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hinein kommen kan, was ein vacuum bewieſe, oder auch nur als einen Theil der empiriſchen Syntheſis zulieſſe. Denn was das leere betrift, welches man ſich auſſerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, ſo gehört dieſes nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloſſen Verſtandes, welcher nur über die Fragen entſcheidet, die die Nutzung gegebener Erſcheinungen zur empiriſchen Erkentniß betreffen, und iſt eine Aufgabe vor die idealiſche Vernunft, die noch über die Spähre einer möglichen Erfahrung hinausgeht, und von dem urtheilen will, was dieſe ſelbſt umgiebt und begränzet, muß daher in der transſcendentalen Dialectik erwogen werden. Dieſe vier Sätze (in mundo non datur hiatus, non datur ſaltus, non datur caſus, non datur fatum,) könten wir leicht, ſo wie alle Grundſätze transſcendentalen Urſprungs, nach ihrer Ordnung, gemäß der Ordnung der Categorien vorſtellig machen, und iedem ſeine Stelle beweiſen, allein der ſchon geübte Leſer wird dieſes von ſelbſt thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen ſich aber alle lediglich dahin, um in der empiriſchen Syntheſis nichts zuzulaſſen, was dem Verſtande und dem continuirlichen Zuſammenhange aller Erſcheinungen, d. i. der Einheit ſeiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könte. Denn er iſt

es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird.

Ob das Feld der Möglichkeit gröſſer ſey, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieſes aber wiederum gröſſer, als die Menge desienigen, was nothwendig iſt, das ſind artige Fragen, und zwar von ſynthetiſcher Auflöſung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn ſie wollen ungefehr ſo viel ſagen, als, ob alle Dinge, als Erſcheinungen, insgeſamt in den Inbegriff und den Context einer einzigen Erfahrung gehören, von der iede gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, der alſo mit keinen andern Erſcheinungen könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr wie einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zuſammenhange) gehören können. Der Verſtand giebt a priori der Erfahrung überhaupt nur die Regel, nach den ſubiectiven und formalen Bedingungen, ſo wol der Sinnlichkeit als der Apperception, welche ſie allein möglich machen. Andere Formen der Anſchauung, (als Raum und Zeit), imgleichen andere Formen des Verſtandes (als die diſcurſive des Denkens, oder der Erkentniß durch Begriffe,) ob ſie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerley Weiſe erdenken und faßlich machen, aber, wenn wir es auch könten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkentniß gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden. Ob andere Wahrneh-

mun-

mungen, als überhaupt, zu unſerer geſamten möglichen Erfahrung gehören, und alſo ein ganz anderes Feld der Materie noch ſtatt finden könne, kan der Verſtand nicht entſcheiden, er hat es nur mit der Syntheſis deſſen zu thun, was gegeben iſt. Sonſt iſt die Armſeligkeit unſerer gewöhnlichen Schlüſſe, wodurch wir ein groſſes Reich der Möglichkeit heraus bringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenſtand der Erfahrung) nur ein kleiner Theil ſey, ſehr in die Augen fallend. Alles wirkliche iſt möglich; hieraus folgt natürlicher Weiſe, nach den logiſchen Regeln der Umkehrung, der blos particulare Satz: einiges Mögliche iſt wirklich, welches denn ſo viel zu bedeuten ſcheint, als: es iſt vieles möglich, was nicht wirklich iſt. Zwar hat es den Anſchein, als könne man auch gerade zu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinausſetzen, weil zu iener noch etwas hinzukommen muß, um dieſe auszumachen. Allein dieſes Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über daſſelbe noch zugeſezt werden ſollte, wäre unmöglich. Es kan nur zu meinem Verſtande etwas über die Zuſammenſtimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nemlich, die Verknüpfung mit irgend einer Wahrnehmung hinzukommen; was aber mit dieſer nach empiriſchen Geſetzen verknüpft iſt, iſt wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Daß aber im durchgängigen Zuſammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben iſt, eine andere Reihe von Erſcheinungen, mithin mehr

wie eine einzige alles befaſſende Erfahrung möglich ſey, läßt ſich aus dem, was gegeben iſt, nicht ſchlieſſen, und, ohne daß irgend etwas gegeben iſt, noch viel weniger; weil ohne Stoff ſich überall nichts denken läßt. Was unter Bedingungen, die ſelbſt blos möglich ſind, allein möglich iſt, iſt es nicht in aller Abſicht. In dieſer aber wird die Frage genommen, wenn man wiſſen will, ob die Möglichkeit der Dinge ſich weiter erſtrecke, als Erfahrung reichen kan.

Ich habe dieſer Fragen nur Erwähnung gethan, um keine Lücke in demienigen zu laſſen, was, der gemeinen Meinung nach, zu den Verſtandesbegriffen gehört. In der That iſt aber die abſolute Möglichkeit (die in aller Abſicht gültig iſt) kein bloſſer Verſtandesbegriff, und kan auf keinerley Weiſe von empiriſchem Gebrauche ſeyn, ſondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empiriſchen Verſtandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hiebey mit einer blos critiſchen Anmerkung begnügen müſſen, übrigens aber die Sache bis zum weiteren künftigen Verfahren in der Dunkelheit gelaſſen.

Da ich eben dieſe vierte Nummer, und, mit ihr, zugleich das Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes ſchlieſſen will, ſo muß ich noch Grund angeben, warum ich die Principien der Modalität gerade Poſtulate genant habe. Ich will dieſen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philoſophiſche

Ver-

Verfaſſer, wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nemlich: daß Poſtuliren ſo viel heiſſen ſolle, als einen Satz vor unmittelbar gewiß, ohne Rechtfertigung, oder Beweis ausgeben; denn, wenn wir das bey ſynthetiſchen Sätzen, ſo evident ſie auch ſeyn mögen, einräumen ſollten, daß man ſie ohne Deduction, auf das Anſehen ihres eigenen Ausſpruchs, dem unbedingten Beyfalle aufheften dürfe, ſo iſt alle Critik des Verſtandes verloren, und, da es an dreuſten Anmaſſungen nicht fehlt, deren ſich auch der gemeine Glaube, (der aber kein Creditiv iſt) nicht weigert; ſo wird unſer Verſtand iedem Wahne offen ſtehen, ohne daß er ſeinen Beyfall denen Ausſprüchen verſagen kan, die, obgleich unrechtmäßig, doch in eben demſelben Tone der Zuverſicht, als wirkliche Axiomen eingelaſſen zu werden verlangen. Wenn alſo zu dem Begriffe eines Dinges eine Beſtimmung a priori ſynthetiſch hinzukomt, ſo muß von einem ſolchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigſtens eine Deduction der Rechtmäßigkeit ſeiner Behauptung unnachlaßlich hinzugefügt werden.

Die Grundſätze der Modalität ſind aber nicht obiectivſynthetiſch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem ſie geſagt werden, nicht im mindeſten vermehren, dadurch daß ſie der Vorſtellung des Gegenſtandes noch etwas hinzuſezten. Da ſie aber gleichwol doch immer ſynthetiſch ſeyn, ſo ſind

ſie es nur ſubiectiv, d. i. ſie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, (realen) von dem ſie ſonſt nichts ſagen, die Erkentnißkraft hinzu, worin er entſpringt und ſeinen Sitz hat, ſo, daß, wenn er blos im Verſtande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung iſt, ſein Gegenſtand möglich heißt, iſt er mit der Wahrnehmung (Empfindung, als Materie der Sinne) im Zuſammenhange, und durch dieſelbe vermittelſt des Verſtandes beſtimt, ſo iſt das Obiect wirklich; iſt er durch den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen beſtimt, ſo heißt der Gegenſtand nothwendig. Die Grundſätze der Modalität alſo ſagen von einem Begriffe nichts anders, als die Handlung des Erkentnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heißt ein Poſtulat in der Mathematik der practiſche Satz, der nichts als die Syntheſis enthält, wodurch wir einen Gegenſtand uns zuerſt geben, und deſſen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punct auf einer Ebene einen Cirkel zu beſchreiben, und ein dergleichen Satz kan darum nicht bewieſen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das iſt, wodurch wir den Begriff von einer ſolchen Figur zuerſt erzeugen. So können wir demnach mit eben demſelben Rechte die Grundſätze der Modalität poſtuliren, weil ſie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren,*) ſon=

*) Durch die Wirklichkeit eines Dinges, ſetze ich freilich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn

ſondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkentnißkraft verbunden wird.

Der
Transſcendent. Doctrin der Urtheilskraft
(Analytik der Grundſätze)
Drittes Hauptſtück.
Von dem Grunde der Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt
in
Phænomena und Noümena.

Wir haben iezt das Land des reinen Verſtandes nicht allein durchreiſet, und ieden Theil davon ſorgfältig in Augenſchein genommen, ſondern es auch durchmeſſen, und iedem Dinge auf demſelben ſeine Stelle beſtimt. Dieſes Land aber iſt eine Jnſel, und durch die Natur ſelbſt in unveränderliche Gränzen eingeſchloſſen. Es iſt das Land der Wahrheit (ein reizender Nahme), umgeben von einem weiten und ſtürmiſchen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegſchmelzende Eis neue Länder lügt, und indem

denn das kan niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in deſſen vollſtändiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit blos eine Poſition des Dinges in Beziehung auf den Verſtand (deſſen empiriſchen Gebrauch) war, ſo iſt die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung deſſelben mit der Wahrnehmung.

indem es den auf Entdeckungen herumſchwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuſcht, ihn in Abentheuer verflicht, von denen er niemals ablaſſen, und ſie doch auch niemals zu Ende bringen kan. Ehe wir uns aber auf dieſes Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchſuchen, und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen ſey, ſo wird es nützlich ſeyn, zuvor noch einen Blick auf die Carte des Landes zu werfen, das wir eben verlaſſen wollen, und erſtlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in ſich enthält, nicht allenfalls zufrieden ſeyn könten, oder auch aus Noth zufrieden ſeyn müſſen, wenn es ſonſt überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könten, zweitens, unter welchem Titel wir denn ſelbſt dieſes Land beſitzen, und uns wider alle feindſelige Anſprüche geſichert halten können. Obſchon wir dieſe Fragen in dem Lauf der Analytik ſchon hinreichend beantwortet haben, ſo kan doch ein ſummariſcher Ueberſchlag ihrer Auflöſungen die Ueberzeugung dadurch verſtärken, daß er die Momente derſelben in einem Punct vereinigt.

Wir haben nemlich geſehen: daß alles, was der Verſtand aus ſich ſelbſt ſchöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Grundſätze des reinen Verſtandes, ſie mögen nun a priori conſtitutiv ſeyn, (wie die mathematiſchen) oder blos regulativ (wie die dynamiſchen) enthalten nichts als gleichſam

nur

nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn dieſe hat ihre Einheit nur von der ſynthetiſchen Einheit, welche der Verſtand der Syntheſis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception urſprünglich und von ſelbſt ertheilt, und auf welche die Erſcheinungen, als data zu einem möglichen Erkentniſſe, ſchon a priori in Beziehung und Einſtimmung ſtehen müſſen. Ob nun aber gleich dieſe Verſtandesregeln nicht allein a priori wahr ſind, ſondern ſo gar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Uebereinſtimmung unſerer Erkentniß mit Obiecten, dadurch, daß ſie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffes aller Erkentniß, darin uns Obiecte gegeben werden mögen, in ſich enthalten, ſo ſcheint es uns doch nicht genug, ſich blos dasienige vortragen zu laſſen, was wahr iſt, ſondern, was man zu wiſſen begehrt. Wenn wir alſo durch dieſe critiſche Unterſuchung nichts mehreres lernen, als was wir im blos empiriſchen Gebrauche des Verſtandes, auch ohne ſo ſubtile Nachforſchung, von ſelbſt wol würden ausgeübt haben, ſo ſcheint es, ſey der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüſtung nicht werth. Nun kan man zwar hierauf antworten: daß kein Vorwitz der Erweiterung unſerer Erkentniß nachtheiliger ſey, als der, ſo den Nutzen iederzeit zum vorauswiſſen will, ehe man ſich auf Nachforſchungen einläßt, und ehe man noch ſich den mindeſten Begriff von dieſem Nutzen machen könte, wenn derſelbe auch vor Augen geſtellt würde. Allein es giebt doch einen Vortheil, der auch dem ſchwürigſten und

unluſtigſten Lehrlinge ſolcher transſcendentalen Nachforſchung begreiflich, und zugleich angelegen gemacht werden kan, nemlich dieſer: daß der blos mit ſeinem empiriſchen Gebrauche beſchäftigte Verſtand, der über die Quellen ſeiner eigenen Erkentniß nicht nachſinnt, zwar ſehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leiſten könne, nemlich, ſich ſelbſt die Gränzen ſeines Gebrauchs zu beſtimmen, und zu wiſſen, was innerhalb oder auſſerhalb ſeiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Unterſuchungen erfordert, die wir angeſtellt haben. Kan er aber nicht unterſcheiden, ob gewiſſe Fragen in ſeinem Horizonte liegen, oder nicht, ſo iſt er niemals ſeiner Anſprüche und ſeines Beſitzes ſicher, ſondern darf ſich nur auf vielfältige beſchämende Zurechtweiſungen Rechnung machen, wenn er die Gränzen ſeines Gebiets (wie es unvermeidlich iſt) unaufhörlich überſchreitet, und ſich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Daß alſo der Verſtand von allen ſeinen Grundſätzen a priori, ia von allen ſeinen Begriffen keinen andern als empiriſchen, niemals aber einen transſcendentalen Gebrauch machen könne, iſt ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkant werden kan, in wichtige Folgen hinausſieht. Der transſcendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundſatze iſt dieſer: daß er auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt, der empiriſche aber, wenn er blos auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen

lichen Erfahrung, bezogen wird. Daß aber überall nur der leztere ſtatt finden könne, erſiehet man daraus. Zu iedem Begriff wird erſtlich die logiſche Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und denn zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe, erfordert. Ohne dieſen leztern hat er keinen Sinn, und iſt völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logiſche Function enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen. Nun kan der Gegenſtand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anſchauung, und, wenn eine reine Anſchauung noch vor dem Gegenſtande a priori möglich iſt, ſo kan doch auch dieſe ſelbſt ihren Gegenſtand, mithin die obiective Gültigkeit, nur durch die empiriſche Anſchauung bekommen, wovon ſie die bloſſe Form iſt. Alſo beziehen ſich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundſätze, ſo ſehr ſie auch a priori möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieſes haben ſie gar keine obiective Gültigkeit, ſondern ſind ein bloſſes Spiel, es ſey der Einbildungskraft, oder des Verſtandes, reſpective mit ihren Vorſtellungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beyſpiele, und zwar erſtlich in ihren reinen Anſchauungen. Der Raum hat drey Abmeſſungen, zwiſchen zwey Puncten kan nur eine gerade Linie ſeyn ꝛc. Obgleich alle dieſe Grundſätze, und die Vorſtellung des Gegenſtandes, womit ſich iene Wiſſenſchaft beſchäftigt, völlig a priori im

Ge-

Gemüth erzeugt werden, ſo würden ſie doch gar nichts bedeuten, könten wir nicht immer an Erſcheinungen (empiriſchen Gegenſtänden) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgeſonderten Begriff ſinnlich zu machen, d. i. das ihm correſpondirende Obiect in der Anſchauung darzulegen, weil, ohne dieſes, der Begriff, (wie man ſagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde. Die Mathematik erfüllt dieſe Forderung durch die Conſtruction der Geſtalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar a priori zu Stande gebrachte) Erſcheinung iſt. Der Begriff der Gröſſe ſucht in eben der Wiſſenſchaft ſeine Haltung und Sinn in der Zahl, dieſe aber an den Fingern, den Corallen des Rechenbrets, oder den Strichen und Puncten, die vor Augen geſtellt werden. Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, ſamt den ſynthetiſchen Grundſätzen oder Formeln aus ſolchen Begriffen; aber der Gebrauch derſelben, und Beziehung auf angebliche Gegenſtände kan am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung geſucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) iene a priori enthalten.

Daß dieſes aber auch der Fall mit allen Categorien, und den daraus geſponnenen Grundſätzen ſey, erhellet auch daraus: daß wir ſo gar keine einzige derſelben definiren können, ohne uns ſo fort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erſcheinungen, herabzulaſſen, als auf welche, als ihre einzige Gegenſtände, ſie folglich

lich eingeſchränkt ſeyn müſſen, weil, wenn man dieſe Bedingung wegnimt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Obiect, wegfällt, und man durch kein Beyſpiel ſich ſelbſt faßlich machen kan, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich vor ein Ding gemeint ſey. Oben, bey Darſtellung der Tafel der Categorien, überhoben wir uns der Definitionen einer ieden derſelben dadurch: daß unſere Abſicht, die lediglich auf den ſynthetiſchen Gebrauch derſelben geht, ſie nicht nöthig mache, und man ſich mit unnöthigen Unternehmungen keiner Verantwortung ausſetzen müſſe, deren man überhoben ſeyn kan. Das war keine Ausrede, ſondern eine nicht unerhebliche Klugheitsregel, ſich nicht ſo fort aus definiren zu wagen, und Vollſtändigkeit oder Präciſion in der Beſtimmung des Begriffs zu verſuchen oder vorzugeben, wenn man mit irgend einem oder andern Merkmale deſſelben auslangen kan, ohne eben dazu eine vollſtändige Herzehlung aller derſelben, die den ganzen Begriff ausmachen, zu bedürfen. Jezt aber zeigt ſich: daß der Grund dieſer Vorſicht noch tiefer liege, nemlich, daß wir ſie nicht definiren konten, wenn wir auch wollten *), ſondern, wenn man alle Bedingungen der Sinnlich-

*) Ich verſtehe hier die Realdefinition, welche nicht blos dem Nahmen einer Sache andere und verſtändlichere Wörter unterlegt, ſondern die, ſo ein klares Merkmal, daran der Gegenſtand (definitum) iederzeit ſicher erkant werden kan, und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in ſich enthält. Die Realerklärung würde

lichkeit wegſchaft, die ſie als Begriffe eines möglichen empiriſchen Gebrauchs auszeichnen, und ſie vor Begriffe von Dingen überhaupt (mithin vom transſcendentalen Gebrauch) nehmen, bey ihnen gar nichts weiter zu thun ſey, als die logiſche Function in Urtheilen, als die Bedingung der Möglichkeit der Sachen ſelbſt anzuſehen, ohne doch im mindeſten anzeigen zu können, wo ſie denn ihre Anwendung und ihr Obiect, mithin wie ſie im reinen Verſtande ohne Sinnlichkeit irgend eine Bedeutung und obiective Gültigkeit haben könne. Den Begriff der Gröſſe überhaupt kan niemand erklären, als etwa ſo: daß ſie die Beſtimmung eines Dinges ſey, dadurch, wie vielmal Eines in ihm geſezt iſt, gedacht werden kan. Allein dieſes Wievielmal gründet ſich auf die ſucceßive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Syntheſis (des gleichartigen) in derſelben. Realität kan man im Gegenſatze mit der Negation nur alsdenn erklären, wenn man ſich eine Zeit, (als den Inbegriff von allem Seyn) gedenkt, die entweder womit erfüllet, oder leer iſt Laſſe ich die Beharrlichkeit (welche ein Daſeyn zu aller Zeit iſt) weg, ſo bleibt mir zum Begriffe der Subſtanz nichts übrig, als die logiſche Vorſtellung vom Subiect, welche ich dadurch zu realiſiren vermeine: daß ich mir Etwas vorſtelle, welches blos als Subiect (ohne

alſo dieienige ſeyn, welche nicht blos einen Begriff, ſondern zugleich die obiective Realität deſſelben deutlich macht. Die mathematiſche Erklärungen, welche den Gegenſtand, dem Begriffe gemäß in der Anſchauung darſtellen, ſind von der letzteren Art.

(ohne wovon ein Prädicat zu ſeyn) ſtatt finden kan. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weis, unter welchen denn dieſer logiſche Vorzug irgend einem Dinge eigen ſeyn werde: ſo iſt auch gar nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeſte Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Obiects des Gebrauchs dieſes Begriffs beſtimt wird, und man alſo gar nicht weis, ob dieſer überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Urſache würde ich, (wenn ich die Zeit weglaſſe, in der etwas auf etwas anderem nach einer Regel folgt) in der reinen Categorie nichts weiter finden, als daß es ſo etwas ſey, woraus ſich auf das Daſeyn eines andern ſchlieſſen läßt, und es würde dadurch nicht allein Urſache und Wirkung gar nicht von einander unterſchieden werden können, ſondern weil dieſes Schlieſſenkönnen, doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weis, ſo würde der Begriff gar keine Beſtimmung haben, wie er auf irgend ein Obiect paſſe. Der vermeinte Grundſatz: alles Zufällige hat eine Urſache, tritt zwar ziemlich gravitätiſch auf, als habe er ſeine eigene Würde in ſich ſelbſt. Allein frage ich: was verſteht ihr unter zufällig, und ihr antwortet, deſſen Nichtſeyn möglich iſt, ſo möchte ich gern wiſſen, woran ihr dieſe Möglichkeit des Nichtſeyn erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erſcheinungen eine Succeſſion und in dieſer ein Daſeyn, welches auf das Nichtſeyn folgt, (oder umgekehrt), mithin einen Wechſel vorſtellt; denn, daß das Nichtſeyn eines Dinges ſich ſelbſt nicht wieder-

ſpreche, iſt eine lahme Berufung auf eine logiſche Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinreichend iſt; wie ich denn eine iede exiſtirende Subſtanz in Gedanken aufheben kan, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, daraus aber auf die obiective Zufälligkeit derſelben in ihrem Daſeyn, d. i. die Möglichkeit ſeines Nichtſeyns an ſich ſelbſt, gar nicht ſchlieſſen kan. Was dem Begriff der Gemeinſchaft betrift, ſoiſt leicht zu ermeſſen: daß, da die reine Categorien der Subſtanz ſo wol, als Cauſſalität keine, das Obiect beſtimmende, Erklärung zulaſſen, die wechſelſeitige Cauſſalität in der Beziehung der Subſtanzen auf einander (commercium) eben ſo wenig derſelben fähig ſey. Möglichkeit, Daſeyn und Nothwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tavtologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logiſche Möglichkeit des Begriffs (da er ſich ſelbſt nicht widerſpricht) der transſcendentalen Möglichkeit der Dinge, (da dem Begriff ein Gegenſtand correſpondirt) zu unterſchieben, kan nur Unverſuchte hintergehen und zufrieden ſtellen.

Es hat etwas befremdliches und ſo gar widerſinniſches an ſich, daß ein Begriff ſeyn ſoll, dem doch eine Bedeutung zukommen muß, der aber keiner Erklärung fähig wäre. Allein hier hat es mit den Categorien dieſe beſondere Bewandniß: daß ſie nur vermittelſt der allgemeinen ſinnlichen Bedingung eine beſtimte Bedeutung

und Beziehung auf irgend einen Gegenſtand haben können, dieſe Bedingung aber aus der reinen Categorie weggelaſſen worden, da dieſe denn nichts, als die logiſche Function enthalten kan, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen. Aus dieſer Function d. i. der Form des Begriffs allein kan aber gar nichts erkant und unterſchieden werden, welches Obiect darunter gehöre, weil eben von der ſinnlichen Bedingung, unter der überhaupt Gegenſtände unter ſie gehören können, abſtrahirt worden. Daher bedürfen die Categorien, noch über den reinen Verſtandesbegriff, Beſtimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt (Schema) und ſind ohne dieſe keine Begriffe, wodurch ein Gegenſtand erkant, und von andern unterſchieden würde, ſondern nur ſo viel Arten, einen Gegenſtand zu möglichen Anſchauungen zu denken, und ihm nach irgend einer Function des Verſtandes ſeine Bedeutung (unter noch erforderlichen Bedingungen) zu geben, d. i. ihn zu definiren: ſelbſt können ſie alſo nicht definirt werden. Die logiſche Functionen der Urtheile überhaupt: Einheit und Vielheit, Beiahung und Verneinung, Subiect und Prädicat können, ohne einen Cirkel zu begehen, nicht definirt werden, weil die Definition doch ſelbſt ein Urtheil ſeyn, und alſo dieſe Functionen ſchon enthalten müßte. Die reine Categorien ſind aber nichts anders als Vorſtellungen der Dinge überhaupt, ſo fern das Mannigfaltige ihrer Anſchauung durch eine oder andere dieſer logiſchen Functionen gedacht werden muß: Gröſſe iſt die Beſtimmung, welche nur durch ein Urtheil, das

Quantität hat, (iudicium commune) Realität, dieienige, die nur durch ein beiahend Urtheil gedacht werden kan, Subſtanz, was, in Beziehung auf die Anſchauung, das lezte Subiect aller anderen Beſtimmungen ſeyn muß. Was das nun aber vor Dinge ſeyn, in Anſehung deren man ſich dieſer Function vielmehr als einer andern bedienen müſſe, bleibt hiebey ganz unbeſtimt: mithin haben die Categorien ohne die Bedingung der ſinnlichen Anſchauung, dazu ſie die Syntheſis enthalten, gar keine Beziehung auf irgend ein beſtimtes Obiect, können alſo keines definiren, und haben folglich an ſich ſelbſt keine Gültigkeit obiectiver Begriffe.

Hieraus fließt nun unwiderſprechlich: daß die reine Verſtandesbegriffe niemals von transſcendentalem, ſondern iederzeit nur von empiriſchem Gebrauche ſeyn können, und daß die Grundſätze des reinen Verſtandes nur in Beziehung auf die allgemeine Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenſtände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt, (ohne Rückſicht auf die Art zu nehmen, wie wir ſie anſchauen mögen), bezogen werden können.

Die transſcendentale Analytik hat demnach dieſes wichtige Reſultat: daß der Verſtand a priori niemals mehr leiſten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasienige, was nicht Erſcheinung iſt, kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kan: daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenſtände ge-

geben werden, niemals überſchreiten könne. Seine Grundſätze ſind blos Principien der Expoſition der Erſcheinungen, und der ſtolze Nahme einer Ontologie, welche ſich anmaßt, von Dingen überhaupt ſynthetiſche Erkentniſſe a priori in einer ſyſtematiſchen Doctrin zu geben (z. E. den Grundſatz der Cauſſalität) muß dem beſcheidenen, einer bloſſen Analytik des reinen Verſtandes, Platz machen.

Das Denken iſt die Handlung, gegebene Anſchauung auf einen Gegenſtand zu beziehen. Iſt die Art dieſer Anſchauung auf keinerley Weiſe gegeben, ſo iſt der Gegenſtand blos transſcendental, und der Verſtandesbegriff hat keinen andern, als transſcendentalen Gebrauch, nemlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Categorie nun, in welcher von aller Bedingung der ſinnlichen Anſchauung, als der einzigen, die uns möglich iſt, abſtrahirt wird, wird alſo kein Obiect beſtimt, ſondern nur das Denken eines Obiects überhaupt, nach verſchiedenen modis, ausgedrükt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenſtand unter ihm ſubſumirt wird, mithin die wenigſtens formale Bedingung, unter der etwas in der Anſchauung gegeben werden kan. Fehlt dieſe Bedingung der Urtheilskraft, (Schema) ſo fällt alle Subſumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff ſubſumirt werden könne. Der blos transſcendentale Gebrauch alſo der Categorien iſt in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen beſtimten, oder auch nur der

der Form nach, beſtimbaren Gegenſtand. Hieraus folgt, daß die reine Categorie auch zu keinem ſynthetiſchen Grundſatze a priori zulange, und daß die Grundſätze des reinen Verſtandes nur von empiriſchem, niemals aber von transſcendentalem Gebrauche ſind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber, es überall keine ſynthetiſche Grundſätze a priori geben könne.

Es kan daher rathſam ſeyn, ſich alſo auszudrücken: die reine Categorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben blos transſcendentale Bedeutung, ſind aber von keinem transſendentalen Gebrauch, weil dieſer an ſich ſelbſt unmöglich iſt, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nemlich die formale Bedingungen der Subſumtion irgend eines angeblichen Gegenſtandes unter dieſe Begriffe. Da ſie alſo (als blos reine Categorien) nicht von empiriſchem Gebrauche ſeyn ſollen, und von transſcendentalen nicht ſeyn können, ſo ſind ſie von gar keinem Gebrauche, wenn man ſie von aller Sinnlichkeit abſondert, d. i. ſie können auf gar keinen angeblichen Gegenſtand angewandt werden; vielmehr ſind ſie blos die reine Form des Verſtandesgebrauchs in Anſehung der Gegenſtäude überhaupt und des Denkens, ohne doch durch ſie allein irgend ein Obiect denken oder beſtimmen zu können.

Erſcheinungen, ſo fern ſie als Gegenſtände nach der Einheit der Categorien gedacht werden, heiſſen Phæno-

mena.

mena Wenn ich aber Dinge annehme, die blos Gegenſtände des Verſtandes ſind, und gleichwol, als ſolche, einer Anſchauung, obgleich nicht der ſinnlichen (als coram intuitu intellectuali) gegeben werden können; ſo würden dergleichen Dinge Noümena (intelligibilia) heiſſen.

Nun ſollte man denken, daß der durch die transſc. Aeſthetik eingeſchränkte Begriff der Erſcheinungen ſchon von ſelbſt die obiective Realität der Noümenorum an die Hand gebe, und die Eintheilung der Gegenſtände in Phænomena und Noümena, mithin auch der Welt, in eine Sinnen und eine Verſtandeswelt (mundus ſenſibilis & intelligibilis) berechtige, und zwar ſo: daß der Unterſchied hier nicht blos die logiſche Form der undeutlichen oder deutlichen Erkentniß eines und deſſelben Dinges, ſondern die Verſchiedenheit treffe, wie ſie unſerer Erkentniß urſprünglich gegeben werden können, und nach welcher ſie an ſich ſelbſt, der Gattung nach, von einander unterſchieden ſeyn. Denn wenn uns die Sinne etwas blos vorſtellen, wie es erſcheint, ſo muß dieſes Etwas doch auch an ſich ſelbſt ein Ding, und ein Gegenſtand einer nicht ſinnlichen Anſchauung, d. i. des Verſtandes ſeyn, d. i. es muß eine Erkentniß möglich ſeyn, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und welche allein ſchlechthin obiective Realität hat, dadurch uns nemlich Gegenſtände vorgeſtellt werden, wie ſie ſind, da hingegen im empiriſchen Gebrauche unſeres Verſtandes Dinge nur erkant

werden, wie ſie erſcheinen. Alſo würde es, auſſer dem empiriſchen Gebrauch der Categorien (welcher auf ſinnliche Bedingungen eingeſchränkt iſt) noch einen reinen und doch obiectivgültigen geben, und wir könten nicht behaupten, was wir bisher vorgegeben haben: daß unſere reine Verſtandeserkentniſſe überall nichts weiter wären, als Principien der Expoſition der Erſcheinung, die auch a priori nicht weiter, als auf die formale Möglichkeit der Erfahrung gingen, denn hier ſtände ein ganz anderes Feld vor uns offen, gleichſam eine Welt im Geiſte gedacht, (vielleicht auch gar angeſchaut) die nicht minder, ia noch weit edler unſern reinen Verſtand beſchäftigen könte.

Alle unſere Vorſtellungen werden in der That durch den Verſtand auf irgend ein Obiect bezogen, und, da Erſcheinungen nichts als Vorſtellungen ſind, ſo bezieht ſie der Verſtand auf ein Etwas, als den Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung: aber dieſes Etwas iſt in ſo fern nur das transſcendentale Obiect. Dieſes bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wiſſen, noch überhaupt, (nach der ietzigen Einrichtung unſeres Verſtandes) wiſſen können, ſondern, welcher nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der ſinnlichen Anſchauung dienen kan, vermittelſt deren der Verſtand daſſelbe in den Begriff eines Gegenſtandes vereinigt. Dieſes transſcendentale Obiect läßt ſich gar nicht von den ſinnlichen Datis abſondern, weil alsdenn nichts

übrig

übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es iſt alſo kein Gegenſtand der Erkentniß an ſich ſelbſt, ſondern nur die Vorſtellung der Erſcheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenſtandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derſelben beſtimbar iſt.

Eben um deswillen ſtellen nun auch die Categorien kein beſonderes, dem Verſtande allein gegebenes Obiect vor, ſondern dienen nur dazu, das transſcendentale Obiect (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu beſtimmen, um dadurch Erſcheinungen unter Begriffen von Gegenſtänden empiriſch zu erkennen.

Was aber die Urſache betrift, weswegen man, durch das Subſtratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den Phænomenis noch Noümena zugegeben hat, die nur der reine Verſtand denken kan, ſo beruhet ſie lediglich darauf. Die Sinnlichkeit, und ihr Feld, nemlich das der Erſcheinungen, wird ſelbſt durch den Verſtand dahin eingeſchränkt: daß ſie nicht auf Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur auf die Art gehe, wie uns, vermöge unſerer ſubiectiven Beſchaffenheit, Dinge erſcheinen. Dies war das Reſultat der ganzen transſcendentalen Aeſthetik, und es folgt auch natürlicher Weiſe aus dem Begriffe einer Erſcheinung überhaupt: daß ihr etwas entſprechen müſſe, was an ſich nicht Erſcheinung iſt, weil Erſcheinung nichts vor ſich ſelbſt, und auſſer unſerer Vorſtellungsart ſeyn kan, mithin, wo nicht

ein beſtändiger Cirkel herauskommen ſoll, das Wort Erſcheinung ſchon eine Beziehnung auf Etwas anzeigt, deſſen unmittelbare Vorſtellung zwar ſinnlich iſt, was aber an ſich ſelbſt, auch ohne dieſe Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, (worauf ſich die Form unſerer Anſchauung gründet), Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenſtand ſeyn muß.

Hieraus entſpringt nun der Begriff von einem Noümenon, der aber gar nicht poſitiv, und eine beſtimte Erkentniß von irgend einem Dinge, ſondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bey welchem ich von aller Form der ſinnlichen Anſchauung abſtrahire. Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterſcheidenden Gegenſtand bedeute, ſo iſt es nicht genug: daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen ſinnlicher Anſchauung befreye, ich muß noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anſchauung, als dieſe ſinnliche iſt, anzunehmen, unter der ein ſolcher Gegenſtand gegeben werden könne; denn ſonſt iſt mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerſpruch. Wir haben zwar oben nicht beweiſen können: daß die ſinnliche Anſchauung die einzige mögliche Anſchauung überhaupt, ſondern daß ſie es nur vor uns ſey, wir konten aber auch nicht beweiſen: daß noch eine andere Art der Anſchauung möglich ſey, und, obgleich unſer Denken von iener Sinnlichkeit abſtrahiren kan, ſo bleibt doch die Frage, ob es alsdenn nicht eine bloſſe Form

eines

eines Begriffs ſey, und ob bey dieſer Abtrennung überall ein Obiect übrig bleibe.

Das Obiect, worauf ich die Erſcheinung überhaupt beziehe, iſt der transſcendentale Gegenſtand, d. i. der gänzlich unbeſtimte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieſer kan nicht das Noumenon heiſſen; denn ich weis von ihm nicht, was er an ſich ſelbſt ſey, und habe gar keinen Begriff von ihm, als blos von dem Gegenſtande einer ſinnlichen Anſchauung überhaupt, der alſo vor alle Erſcheinungen einerley iſt. Ich kan ihn durch keine Categorien denken; denn dieſe gilt von der empiriſchen Anſchauung, um ſie unter einen Begriff vom Gegenſtande überhaupt zu bringen. Ein reiner Gebrauch der Categorie iſt zwar möglich, d. i. ohne Widerſpruch, aber hat gar keine obiective Gültigkeit, weil ſie auf keine Anſchauung geht, die dadurch Einheit des Obiects bekommen ſollte; denn die Categorie iſt doch eine bloſſe Function des Denkens, wodurch mir kein Gegenſtand gegeben, ſondern nur, was in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht wird.

Wenn ich alles Denken (durch Categorien) aus einer empiriſchen Erkentniß wegnehme, ſo bleibt gar keine Erkentniß irgend eines Gegenſtandes übrig; denn durch bloſſe Anſchauung wird gar nichts gedacht, und, daß dieſe Affection der Sinnlichkeit in mir iſt, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellung auf irgend ein Obiect aus. Laſſe ich aber hingegen alle Anſchauung weg,

ſo

ſo bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anſchauung einen Gegenſtand zu beſtimmen. Daher erſtrecken ſich die Categorien ſo fern weiter, als die ſinnliche Anſchauung, weil ſie Obiecte überhaupt denken, ohne noch auf die beſondere Art (der Sinnlichkeit) zu ſehen, in der ſie gegeben werden mögen. Sie beſtimmen aber dadurch nicht eine gröſſere Sphäre von Gegenſtänden, weil, daß ſolche gegeben werden können, man nicht annehmen kan, ohne daß man eine andere, als ſinnliche Art der Anſchauung als möglich vorausſezt, wozu wir aber keinesweges berechtigt ſind.

Ich nenne einen Begriff problematiſch: der keinen Widerſpruch enthält, der auch als eine Begränzung gegebener Begriffe mit andern Erkentniſſen zuſammenhängt, deſſen obiective Realität aber auf keine Weiſe erkant werden kan. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenſtand der Sinne, ſondern, als ein Ding an ſich ſelbſt, (lediglich durch einen reinen Verſtand) gedacht werden ſoll, iſt gar nicht widerſprechend; denn man kan von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß ſie die einzige mögliche Art der Anſchauung ſey. Ferner iſt dieſer Begriff nothwendig, um die ſinnliche Anſchauung nicht bis über die Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, und alſo, um die obiective Gültigkeit der ſinnlichen Erkentniß einzuſchränken, (denn das übrige,

wor=

worauf iene nicht reicht, heiſſen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, iene Erkentniſſe können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verſtand denkt, erſtre=cken.) Am Ende aber iſt doch die Möglichkeit ſolcher Noümenorum gar nicht einzuſehen, und der Umfang auſſer der Sphäre der Erſcheinungen iſt (vor uns) leer, d. i. wir haben einen Verſtand, der ſich problematiſch weiter erſtreckt, als iene, aber keine Anſchauung, ia auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen An=ſchauung, wodurch uns auſſer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben, und der Verſtand über dieſelbe hin=aus aſſertoriſch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon iſt alſo blos ein Gränzbegriff, um die Anmaſſung der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativem Gebrauche. Er iſt aber gleichwol nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt mit der Einſchrän=kung der Sinnlichkeit zuſammen, ohne doch etwas Poſi=tives auſſer dem Umfange derſelben ſetzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenſtände in Phænomena und Noümena, und der Welt in eine Sinnen= und Ver=ſtandeswelt kan daher gar nicht zugelaſſen werden, ob=gleich Begriffe allerdings die Eintheilung in ſinnliche und intellectuelle zulaſſen; denn man kan den lezteren keinen Gegenſtand beſtimmen, und ſie alſo auch nicht vor obiectiv=gültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unſere Categorien,

(wel=

(welche die einzige übrig bleibende Begriffe vor Noumena ſeyn würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenſtand, noch etwas mehr, als blos die Einheit des Denkens, nemlich, überdem eine mögliche Anſchauung gegeben ſeyn muß, darauf iene angewandt werden können? Der Begriff eines Noümeni, blos problematiſch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zuläßig, ſondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken ſetzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdenn iſt das nicht ein beſonderer intelligibeler Gegenſtand vor unſern Verſtand, ſondern ein Verſtand, vor den es gehörete, iſt ſelbſt ein Problema, nemlich, nicht discurſiv durch Categorien, ſondern intuitiv in einer nichtſinnlichen Anſchauung ſeinen Gegenſtand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringſte Vorſtellung ſeiner Möglichkeit machen können. Unſer Verſtand bekomt nun auf dieſe Weiſe eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeſchränkt, ſondern ſchränkt vielmehr dieſelbe ein, dadurch, daß er Dinge an ſich ſelbſt (nicht als Erſcheinungen betrachtet) Noümena nent. Aber er ſezt ſich auch ſo fort ſelbſt Gränzen, ſie durch keine Categorien zu erkennen, mithin ſie nur unter dem Nahmen eines unbekanten Etwas zu denken.

Ich finde indeſſen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi ſenſibilis und intelligibilis, der von dem Sinne der Alten

ten ganz abweicht, und wobey es freylich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts, als leere Wortkrämerey angetroffen wird. Nach demſelben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erſcheinungen, ſo fern er angeſchaut wird, die Sinnenwelt, ſo fern aber der Zuſammenhang derſelben nach allgemeinen Verſtandesgeſetzen gedacht wird, die Verſtandeswelt zu nennen. Die theoretiſche Aſtronomie, welche die bloſſe Beobachtung des beſtirnten Himmels vorträgt, würde die erſtere, die contemplative dagegen, (etwa nach dem copernicaniſchen Weltſyſtem, oder gar nach Newtons Gravitationsgeſetzen erklärt) die zweite, nemlich eine intelligibele Welt vorſtellig machen. Aber eine ſolche Wortverdrehung iſt eine bloſſe ſophiſtiſche Ausflucht, um einer beſchwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, daß man ihren Sinn zu ſeiner Gemächlichkeit herabſtimt. In Anſehung der Erſcheinungen läßt ſich allerdings Verſtand und Vernunft brauchen, aber es frägt ſich, ob dieſe auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenſtand nicht Erſcheinung (Noümenon) iſt, und in dieſem Sinne nimt man ihn, wenn er an ſich als blos intelligibel, d. i. dem Verſtande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es iſt alſo die Frage: ob auſſer ienem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes (ſelbſt in der Newtoniſchen Vorſtellung des Weltbaues) noch ein transſcendentaler möglich ſey, der auf das Noumenon als einen Gegenſtand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn alſo ſagen: die Sinne ſtellen uns die Gegenſtände vor, wie ſie erſcheinen, der Verſtand aber, wie ſie ſind, ſo iſt das leztere nicht in transſcendentaler, ſondern blos empiriſcher Bedeutung zu nehmen, nemlich, wie ſie als Gegenſtände der Erfahrung, im durchgängigen Zuſammenhange der Erſcheinungen, müſſen vorgeſtellt werden, und nicht nach dem, was ſie, auſſer der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenſtände des reinen Verſtandes ſeyn mögen. Denn dieſes wird uns immer unbekant bleiben, ſo gar, daß es auch unbekant bleibt, ob eine ſolche transſcendentale (auſſerordentliche) Erkentniß überall möglich ſey, zum wenigſten als eine ſolche, die unter unſeren gewöhnlichen Categorien ſteht. Verſtand und Sinnlichkeit können bey uns nur in Verbindung Gegenſtände beſtimmen. Wenn wir ſie trennen, ſo haben wir Anſchauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anſchauungen, in beiden Fällen aber Vorſtellungen, die wir auf keinen beſtimten Gegenſtand beziehen können.

Wenn iemand noch Bedenken trägt, auf alle dieſe Erörterungen, dem blos transſcendentalen Gebrauche der Categorien zu entſagen, ſo mache er einen Verſuch von ihnen in irgend einer ſynthetiſchen Behauptung. Denn eine analytiſche bringt den Verſtand nicht weiter, und da er nur mit dem beſchäftigt iſt, was in dem Begriffe ſchon gedacht wird, ſo läßt er es unausgemacht, ob dieſer an ſich ſelbſt auf Gegenſtände Beziehung habe, oder nur die Einheit

heit des Denkens überhaupt bedeute, (welche von der Art, wie ein Gegenſtand gegeben werden mag, völlig abſtrahirt); es iſt ihm genug zu wiſſen, was in ſeinem Begriffe liegt; worauf der Begriff ſelber gehen möge, iſt ihm gleichgültig. Er verſuche es demnach mit irgend einem ſynthetiſchen und vermeintlich transſcendentalen Grundſatze, als: alles, was da iſt, exiſtirt als Subſtanz, oder eine derſelben anhängende Beſtimmung: alles Zufällige exiſtirt als Wirkung eines andern Dinges nemlich ſeiner Urſache, u. ſ. w. Nun frage ich: woher will er dieſe ſynthetiſche Sätze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweiſe auf mögliche Erfahrung, ſondern von Dingen an ſich ſelbſt, (Noümena) gelten ſollen? Wo iſt hier das Dritte, welches iederzeit zu einem ſynthetiſchen Satze erfordert wird, um in demſelben Begriffe, die gar keine logiſche (analytiſche) Verwandtſchaft haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird ſeinen Satz niemals beweiſen, ia was noch mehr iſt, ſich nicht einmal wegen der Möglichkeit einer ſolchen reinen Behauptung rechtfertigen können, ohne auf den empiriſchen Verſtandesgebrauch Rückſicht zu nehmen, und dadurch dem reinen und ſinnenfreyen Urtheile völlig zu entſagen. So iſt denn der Begriff reiner blos intelligibeler Gegenſtände gänzlich leer von allen Grundſätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art erſinnen kan, wie ſie gegeben werden ſollten, und der problematiſche Gedanke, der doch einen Platz vor ſie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empiriſche Grundſätze einzuſchränken,

 ohne

ohne doch irgend ein anderes Obiect der Erkentniß, auſſer der Sphäre der lezteren, in ſich zu enthalten und aufzuweiſen.

Anhang.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechſelung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transſcendentalen.

Die Ueberlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenſtänden ſelbſt zu thun, um gerade zu von ihnen Begriffe zu bekommen, ſondern iſt der Zuſtand des Gemüths, in welchem wir uns zuerſt dazu anſchicken, um die ſubiective Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie iſt das Bewuſtſeyn des Verhältniſſes gegebener Vorſtellungen zu unſeren verſchiedenen Erkentnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig beſtimt werden kan. Die erſte Frage vor aller weitern Behandlung unſerer Vorſtellung iſt die: in welchem Erkentnißvermögen gehören ſie zuſammen? Iſt es der Verſtand, oder ſind es die Sinne, vor denen ſie verknüpft, oder verglichen werden? Manches Urtheil wird aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Ueberlegung vorhergeht, oder wenigſtens critiſch darauf folgt,

ſo gilt es vor ein ſolches, das im Verſtande ſeinen Urſprung erhalten hat. Nicht alle Urtheile bedůrfen einer Unterſuchung, d. i. einer Aufmerkſamkeit auf die Grůnde der Wahrheit; denn, wenn ſie unmittelbar gewiß ſind: z. B. zwiſchen zwey Puncten kan nur eine gerade Linie ſeyn, ſo låßt ſich von ihnen kein noch nåheres Merkmal der Wahrheit, als das ſie ſelbſt ausdrůcken, anzeigen. Aber alle Urtheile, ia alle Vergleichungen bedůrfen einer Ueberlegung, d. i. einer Unterſcheidung der Erkentnißkraft, wozu die gegebene Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorſtellungen ůberhaupt mit der Erkentnißkraft zuſammenhalte, darin ſie angeſtellt wird, und wodurch ich unterſcheide, ob ſie als gehörig zum reinen Verſtande oder zur ſinnlichen Anſchauung unter einander verglichen werden, nenne ich die transſc. Ueberlegung. Das Verhåltniß aber, in welchem die Begriffe in einem Gemůthszuſtande zu einander gehören können, ſind die der Einerleyheit und Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Widerſtreits, des Inneren und des Aeuſſeren, endlich des beſtimbaren und der Beſtimmung (Materie und Form). Die richtige Beſtimmung dieſes Verhåltniſſes beruhet darauf, in welcher Erkentnißkraft ſie ſubiectiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verſtande. Denn der Unterſchied der letzteren macht einen groſſen Unterſchied in der Art, wie man ſich die erſten denken ſolle.

Vor allen obiectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die Einerleyheit (vieler Vorſtellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allgemeinen Urtheile, oder der Verſchiedenheit derſelben, zu Erzeugung beſonderer, auf die Einſtimmung, daraus beiahende, und den Widerſtreit, daraus verneinende Urtheile werden können, u. ſ. w. Aus dieſem Grunde ſollten wir, wie es ſcheint, die angeführte Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen, (conceptus comparationis). Weil aber, wenn es nicht auf die logiſche Form, ſondern auf den Inhalt der Begriffe ankömt, d. i. ob die Dinge ſelbſt einerley oder verſchieden, einſtimmig oder im Widerſtreit ſind, ꝛc die Dinge aber ein zwiefaches Verhältniß zu unſerer Erkentnißkraft, nemlich zur Sinnlichkeit und zum Verſtande haben können, auf dieſe Stelle aber, darin ſie gehören, die Art ankömt, wie ſie zu einander gehören ſollen: ſo wird die transſcendentale Reflexion, d. i. das Verhältniß gegebener Vorſtellungen zu einer oder der anderen Erkentnißart, ihr Verhältniß unter einander allein beſtimmen können, und ob die Dinge einerley oder verſchieden, einſtimmig oder widerſtreitend ſeyn ꝛc., wird nicht ſo fort aus den Begriffen ſelbſt durch bloſſe Vergleichung, (comparatio) ſondern allererſt durch die Unterſcheidung der Erkentnißart, wozu ſie gehören, vermittelſt einer transſcendentalen Ueberlegung (reflexio) ausgemacht werden können. Man könte alſo zwar ſagen: daß die logiſche Reflexion eine bloſſe Comparation ſey, denn bey ihr wird von der Erkentniß-

kraft

kraft, wozu die gegebene Vorſtellungen gehören, gänzlich abſtrahirt, und ſie ſind alſo ſo fern ihrem Sitze nach, im Gemüthe, als gleichartig zu behandeln, die transſcendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenſtände ſelbſt geht) enthält den Grund der Möglichkeit der obiectiven Comparation der Vorſtellungen unter einander, und iſt alſo von der lezteren gar ſehr verſchieden, weil die Erkentnißkraft, dazu ſie gehören, nicht eben dieſelbe iſt. Dieſe transſcendentale Ueberlegung iſt eine Pflicht, von der ſich niemand losſagen kan, wenn er a priori etwas über Dinge urtheilen will. Wir wollen ſie iezt zur Hand nehmen, und werden daraus vor die Beſtimmung des eigentlichen Geſchäfts des Verſtandes nicht wenig Licht ziehen.

1. Einerleyheit und Verſchiedenheit. Wenn uns ein Gegenſtand mehrmalen, iedesmal aber mit eben denſelben innern Beſtimmungen, (qualitas et quantitas) dargeſtellet wird, ſo iſt derſelbe, wenn er als Gegenſtand des reinen Verſtandes gilt, immer eben derſelbe, und nicht viel, ſondern nur ein Ding (numerica identitas); iſt er aber Erſcheinung, ſo komt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, ſondern, ſo ſehr auch in Anſehung derſelben alles einerley ſeyn mag, iſt doch die Verſchiedenheit der Oerter dieſer Erſcheinung zu gleicher Zeit ein genugſamer Grund der numeriſchen Verſchiedenheit des Gegenſtandes (der Sinne) ſelbſt. So kan man bey zwey Tropfen Waſſer von aller innern Verſchiedenheit (der

Qualität und Quantität) völlig abſtrahiren, und es iſt genug, daß ſie in verſchiedenen Oertern zugleich angeſchaut werden, um ſie vor numeriſch verſchieden zu halten. Leibnitz nahm die Erſcheinungen als Dinge an ſich ſelbſt, mithin vor intelligibilia, d. i. Gegenſtände des reinen Verſtandes, (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorſtellungen, dieſelben mit dem Nahmen der Phänomene belegte) und da konte ſein Satz des Nichtzuunterſcheidenden (principium identitatis indiſcernibilium) allerdings nicht geſtritten werden; da ſie aber Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind, und der Verſtand in Anſehung ihrer nicht von reinem, ſondern blos empiriſchem Gebrauche iſt, ſo wird die Vielheit und numeriſche Verſchiedenheit ſchon durch den Raum ſelbſt, als die Bedingung der äuſſeren Erſcheinungen angegeben. Denn ein Theil des Raums, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich ſeyn mag, iſt doch auſſer ihm, und eben dadurch ein vom erſteren verſchiedener Theil, der zu ihm hinzukomt, um einen gröſſeren Raum auszumachen, und dieſes muß daher von allem, was in den mancherley Stellen des Raums zugleich iſt, gelten, ſo ſehr es ſich ſonſten auch ähnlich und gleich ſeyn mag.

2. Einſtimmung und Widerſtreit. Wenn Realität nur durch den reinen Verſtand vorgeſtellt wird, (realitas noümenon), ſo läßt ſich zwiſchen den Realitäten kein Widerſtreit denken, d. i. ein ſolches Verhältniß, da ſie in

einem

einem Subiect verbunden einander ihre Folgen aufheben, und 3 — 3 = 0 ſey. Dagegen kan das Reale in der Erſcheinung (realitas phænomenon) unter einander allerdings im Widerſtreit ſeyn, und vereint in demſelben Subiect, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten, wie zwey bewegende Kräfte in derſelben geraden Linie, ſo fern ſie einen Punct in entgegengeſezter Richtung, entweder ziehen, oder drücken, oder auch ein Vergnügen, was dem Schmerze die Wage hält.

3. Das Innere und Aeuſſere. An einem Gegenſtande des reinen Verſtandes iſt nur dasienige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Daſeyn nach) auf irgend etwas von ihm verſchiedenes hat. Dagegen ſind die innere Beſtimmungen einer ſubſtantia phænomenon im Raume nichts als Verhältniſſe, und ſie ſelbſt ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Subſtanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demſelben wirkſam ſind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückſtoſſung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenſchaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Subſtanz, die im Raum erſcheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Obiect des reinen Verſtandes muß iede Subſtanz dagegen innere Beſtimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kan ich mir vor innere Accidenzen denken, als dieienigen, ſo

mein innerer Sinn mir darbietet, nemlich das entweder, was ſelbſt ein Denken, oder mit dieſem analogiſch iſt. Daher machte Leibnitz aus allen Subſtanzen, weil er ſie ſich als Noümena vorſtellete, ſelbſt aus den Beſtandtheilen der Materie, nachdem er ihnen alles, was äuſſere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zuſammenſetzung, in Gedanken, genommen hatte, einfache Subiecte mit Vorſtellungskräften begabt, mit einem Worte, **Monaden.**

4. Materie und Form. Dieſes ſind zwey Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, ſo ſehr ſind ſie mit iedem Gebrauch des Verſtandes unzertrenlich verbunden. Der erſtere bedeutet das beſtimbare überhaupt, der zweite deſſen Beſtimmung, (beides in transſcendentalem Verſtande, da man von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, und der Art, wie es beſtimt wird, abſtrahirt). Die Logiker nanten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpecifiſchen Unterſchied aber die Form. In iedem Urtheile kan man die gegebene Begriffe logiſche Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derſelben (vermittelſt der Copula) die Form des Urtheils nennen. In iedem Weſen ſind die Beſtandſtücke deſſelben (eſſentialia) die Materie, die Art, wie ſie in einem Dinge verknüpft ſind, die weſentliche Form. Auch wurde in Anſehung der Dinge überhaupt unbegränzte Realität, als die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung derſelben aber (Negation) als dieienige Form angeſehen, wodurch

ſich

ſich ein Ding vom andern nach transſc. Begriffen unterſcheidet. Der Verſtand nemlich verlangt zuerſt, daß etwas gegeben ſey, (wenigſtens im Begriffe) um es auf gewiſſe Art beſtimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerſt Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorſtellungskraft derſelben, um darnach das äuſſere Verhältniß derſelben und die Gemeinſchaft ihrer Zuſtände, (nemlich der Vorſtellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, iener nur durch das Verhältniß der Subſtanzen, dieſe durch die Verknüpfung der Beſtimmungen derſelben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könte und wenn Raum und Zeit Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt wären. Sind es aber nur ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen, ſo geht die Form der Anſchauung (als eine ſubiective Beſchaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie, (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erſcheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht dieſe vielmehr allererſt möglich. Der Intellectualphiloſoph konte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen ſelbſt vorhergehen, und dieſer ihre Möglichkeit beſtimmen ſollte; eine ganz richtige Cenſur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anſchauen, wie ſie ſind, (obgleich mit verworrener

Vor=

Vorſtellung). Da aber die ſinnliche Anſchauung eine ganz beſondere ſubiective Bedingung iſt, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form urſprünglich iſt; ſo iſt die Form vor ſich allein gegeben, und weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge ſelbſt, welche erſchienen) zum Grunde liegen ſollten (wie man nach bloſſen Begriffen urtheilen müßte) ſo ſezt die Möglichkeit derſelben vielmehr eine formale Anſchauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung
zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verſtande ertheilen, den transſcendentalen Ort zu nennen. Auf ſolche Weiſe wäre die Beurtheilung dieſer Stelle, die iedem Begriffe nach Verſchiedenheit ſeines Gebrauchs zukömt, und die Anweiſung nach Regeln, dieſen Ort allen Begriffen zu beſtimmen, die transſcendentale Topik; eine Lehre, die vor Erſchleichungen des reinen Verſtandes und daraus entſpringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem ſie iederzeit unterſchiede, welcher Erkentnißkraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kan einen ieden Begriff, einen ieden Titel, darunter viele Erkentniſſe gehören, einen logiſchen Ort nennen. Hierauf gründet ſich die logiſche Topik des Ariſtoteles, deren ſich Schullehrer und Redner bedienen konten, um unter gewiſ-

wiſſen Titeln des Denkens nachzuſehen, was ſich am beſten vor ſeine vorliegende Materie ſchikte, und darüber, mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu ſchwatzen.

Die transſcendentale Topik enthält dagegen nicht mehr, als die angeführte vier Titel aller Vergleichung und Unterſcheidung, die ſich dadurch von Categorien unterſcheiden, daß durch iene nicht der Gegenſtand, nach demienigen, was ſeinen Begriff ausmacht, (Gröſſe, Realität) ſondern nur die Vergleichung der Vorſtellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargeſtellt wird. Dieſe Vergleichung aber bedarf zuvörderſt einer Ueberlegung, d. i. einer Beſtimmung desienigen Orts, wo die Vorſtellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob ſie der reine Verſtand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erſcheinung giebt.

Die Begriffe können logiſch verglichen werden, ohne ſich darum zu bekümmern, wohin ihre Obiecte gehören, ob als Noumena vor den Verſtand, oder als Phänomena vor die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit dieſen Begriffen zu den Gegenſtänden gehen wollen, ſo iſt zuvörderſt transſcendentale Ueberlegung nöthig, vor welche Erkentnißkraft ſie Gegenſtände ſeyn ſollen, ob vor den reinen Verſtand, oder die Sinnlichkeit. Ohne dieſe Ueberlegung mache ich einen ſehr unſicheren Gebrauch von dieſen Begriffen, und es entſpringen vermeinte ſynthetiſche Grund-

ſätze

ſätze, welche die critiſche Vernunft nicht anerkennen kan, und die ſich lediglich auf einer transſcendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechſelung des reinen Verſtandesobiects mit der Erſcheinung gründen.

In Ermangelung einer ſolchen transſcendentalen Topik, und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibnitz ein intellectuelles Syſtem der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beſchaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenſtände nur mit dem Verſtande und den abgeſonderten formalen Begriffen ſeines Denkens verglich. Unſere Tafel der Reflexionsbegriffe ſchaft uns den unerwarteten Vortheil, das Unterſcheidende ſeines Lehrbegriffs in allen ſeinen Theilen, und zugleich den leitenden Grund dieſer eigenthümlichen Denkungsart vor Augen zulegen, der auf nichts, als einem Mißverſtande beruhete. Er verglich alle Dinge blos durch Begriffe mit einander, und fand, wie natürlich, keine andere Verſchiedenheiten, als die, durch welche der Verſtand ſeine reine Begriffe von einander unterſcheidet. Die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, die ihre eigene Unterſchiede bey ſich führen, ſahe er nicht vor urſprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorſtellungsart, und kein beſonderer Quell der Vorſtellungen: Erſcheinung war ihm die Vorſtellung des Dinges an ſich ſelbſt, obgleich von der Erkentniß durch den Verſtand, der logiſchen Form nach,

nach, unterſchieden, da nemlich iene, bey ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewiſſe Vermiſchung von Nebenvorſtellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verſtand davon abzuſondern weiß. Mit einem Worte: Leibnitz intellectuirte die Erſcheinungen, ſo wie Locke die Verſtandesbegriffe, nach ſeinem Syſtem der Noogonie, (wenn es mir erlaubt iſt, mich dieſer Ausdrücke zu bedienen) insgeſamt ſenſificirt, d. i. vor nichts, als empiriſche, aber abgeſonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anſtatt im Verſtande und der Sinnlichkeit zwey ganz verſchiedene Quellen von Vorſtellungen zu ſuchen, die aber nur in Verknüpfung obiectivgültig von Dingen urtheilen könten, hielte ſich ein ieder dieſer groſſen Männer nur an eine von beiden, die ſich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt bezöge, indeſſen, daß die andere nichts that, als die Vorſtellungen der erſteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibnitz verglich demnach die Gegenſtände der Sinne als Dinge überhaupt blos im Verſtande unter einander, Erſtlich, ſo fern ſie von dieſem als einerley oder verſchieden geurtheilt werden ſollen. Da er alſo lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anſchauung, darin die Gegenſtände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transſcendentalen Ort dieſer Begriffe, (ob das Obiect unter Erſcheinungen, oder unter Dinge an ſich ſelbſt zu zehlen ſey,) gänzlich aus der Acht ließ, ſo konte

es

es nicht anders ausfallen, als daß er ſeinen Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden, der blos von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenſtände der Sinne (mundus phænomenon) ausdehnete, und der Naturerkentniß dadurch keine geringe Erweiterung verſchaft zu haben glaubte. Freilich: wenn ich einen Tropfen Waſſer als ein Ding an ſich ſelbſt nach allen ſeinen innern Beſtimmungen kenne, ſo kan ich keinen derſelben von dem andern vor verſchieden gelten laſſen, wenn der ganze Begriff deſſelben mit ihm einerley iſt. Iſt er aber Erſcheinung im Raume, ſo hat er ſeinen Ort, nicht blos im Verſtande (unter Begriffen,) ſondern in der ſinnlichen äuſſeren Anſchauung (im Raume) und da ſind die phyſiſche Oerter, in Anſehung der inneren Beſtimmungen der Dinge, ganz gleichgültig, und ein Ort = b kan ein Ding, welches einem andern in dem Orte = a, völlig ähnlich und gleich iſt, eben ſo wol aufnehmen, als wenn es von dieſem noch ſo ſehr innerlich verſchieden wäre. Die Verſchiedenheit der Oerter macht die Vielheit und Unterſcheidung der Gegenſtände, als Erſcheinungen, ohne weitere Bedingungen, ſchon vor ſich nicht allein möglich, ſondern auch nothwendig. Alſo iſt ienes ſcheinbare Geſetz kein Geſetz der Natur. Es iſt lediglich eine analytiſche Regel oder Vergleichung der Dinge durch bloſſe Begriffe.

Zweitens: der Grundſatz: daß Realitäten, (als bloſſe Beiahungen) einander niemals logiſch widerſtreiten,

iſt

iſt ein ganz wahrer Satz, von dem Verhältniſſe der Begriffe, bedeutet aber, weder in Anſehung der Natur, noch überall in Anſehung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt (von dieſem haben wir gar keinen Begriff) das mindeſte. Denn der reale Widerſtreit findet allerwerts ſtatt, wo A — B = o iſt, d. i. wo eine Realität mit der andern, in einem Subiect verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hinderniſſe und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwol, da ſie auf Kräften beruhen, realitates phænomena genant werden müſſen. Die allgemeine Mechanik kan ſo gar die empiriſche Bedingung dieſes Widerſtreits in einer Regel a priori angeben, indem ſie auf die Entgegenſetzung der Richtungen ſieht: eine Bedingung, von welcher der transſcend. Begriff der Realität gar nichts weiß. Obzwar Herr von Leibnitz dieſen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundſatzes ankündigte, ſo bediente er ſich doch deſſelben zu neuen Behauptungen, und ſeine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitzwolſianiſche Lehrgebäude ein. Nach dieſem Grundſatze ſind z. E. alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geſchöpfe, d. i. Negationen, weil dieſe das einzige Widerſtreitende der Realität ſeyn, (in dem bloſſen Begriffe eines Dinges überhaupt, iſt es auch wirklich ſo, aber nicht in den Dingen als Erſcheinungen). Imgleichen finden die Anhänger deſſelben es nicht allein möglich, ſondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen beſorglichen Widerſtreit, in

einem Weſen zu vereinigen, weil ſie keinen andern, als den des Widerſpruchs (durch den der Begriff eines Dinges ſelbſt aufgehoben wird), nicht aber den des wechſelſeitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen ſolchen vorzuſtellen.

Drittens: die Leibnitziſche Monadologie hat gar keinen andern Grund, als daß dieſer Philoſoph den Unterſchied des Inneren und Aeuſſeren blos im Verhältniß auf den Verſtand vorſtellete. Die Subſtanzen überhaupt müſſen etwas Inneres haben, was alſo von allen äuſſeren Verhältniſſen, folglich auch der Zuſammenſetzung frey iſt. Das Einfache iſt alſo die Grundlage des Inneren der Dinge an ſich ſelbſt. Das Innere aber ihres Zuſtandes kan auch nicht in Ort, Geſtalt, Berührung oder Bewegung, (welche Beſtimmungen alle äuſſere Verhältniſſe ſind,) beſtehen, und wir können daher den Subſtanzen keinen andern innern Zuſtand, als denienigen, wodurch wir unſern Sinn ſelbſt innerlich beſtimmen, nemlich, den Zuſtand der Vorſtellungen, beylegen. So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundſtoff des ganzen Univerſum ausmachen ſollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorſtellungen beſteht, wodurch ſie eigentlich blos in ſich ſelbſt wirkſam ſind.

Eben darum mußte aber auch ſein Principium der möglichen Gemeinſchaft der Subſtanzen unter einander eine vorher-

herbeſtimte Harmonie, und konte kein phyſiſcher Einfluß ſeyn. Denn weil alles nur innerlich, d. i. mit ſeinen Vorſtellungen beſchäftigt iſt, ſo konte der Zuſtand der Vorſtellungen der einen mit dem der andern Subſtanz in ganz und gar keiner wirkſamen Verbindung ſtehen, ſondern es mußte irgend eine dritte, und in alle insgeſamt einflieſſende Urſache, ihre Zuſtände einander correſpondirend machen, zwar nicht eben durch gelegentlichen, und in iedem einzelnen Falle beſonders angebrachten Beyſtand, (Syſtema aſſiſtentiæ) ſondern durch die Einheit der Idee einer vor alle gültigen Urſache, in welcher ſie insgeſamt ihr Daſeyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechſelſeitige Correſpondenz unter einander nach allgemeinen Geſetzen bekommen müſſen.

Viertens: der berühmte lehrbegriff deſſelben von Zeit und Raum, darin er dieſe Formen der Sinnlichkeit intellectuirte, war lediglich aus eben derſelben Täuſchung der transſcendentalen Reflexion entſprungen. Wenn ich mir durch den bloſſen Verſtand äuſſere Verhältniſſe der Dinge vorſtellen will, ſo kan dieſes nur vermittelſt eines Begriffs ihrer wechſelſeitigen Wirkung geſchehen, und ſoll ich einen Zuſtand eben deſſelben Dinges mit einem andern Zuſtande verknüpfen, ſo kan dieſes nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geſchehen. So dachte ſich alſo Leibnitz den Raum als eine gewiſſe Ordnung in der Gemeinſchaft der Subſtanzen, und die Zeit als die dynamiſche Folge ihrer Zuſtände. Das Eigenthümliche aber, und von

Dingen Unabhängige, was beide an ſich zu haben ſcheinen, ſchrieb er der Verworrenheit dieſer Begriffe zu, welche machte, daß dasienige, was eine bloſſe Form dynamiſcher Verhältniſſe iſt, vor eine eigene vor ſich beſtehende, und vor den Dingen ſelbſt vorhergehende Anſchauung gehalten wird. Alſo waren Raum und Zeit die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Subſtanzen und ihrer Zuſtände) an ſich ſelbſt. Die Dinge aber waren intelligibele Subſtanzen (ſubſtantiæ Noümena.) Gleichwol wollte er dieſe Begriffe vor Erſcheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anſchauung zugeſtand, ſondern alle, ſelbſt die empiriſche Vorſtellung der Gegenſtände, im Verſtande ſuchte, und den Sinnen nichts als das verächtliche Geſchäfte ließ, die Vorſtellungen des erſteren zu verwirren und zu verunſtalten.

Wenn wir aber auch von Dingen an ſich ſelbſt etwas durch den reinen Verſtand ſynthetiſch ſagen könten, (welches gleichwol unmöglich iſt) ſo würde dieſes doch gar nicht auf Erſcheinungen, welche nicht Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen, gezogen werden können. Ich werde alſo in dieſem lezteren Falle in der transſcendentalen Ueberlegung meine Begriffe iederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müſſen, und ſo werden Raum und Zeit nicht Beſtimmungen der Dinge an ſich, ſondern der Erſcheinungen ſeyn: was die Dinge an ſich ſeyn mögen, weiß

ich

ich nicht, und brauche es auch nicht zu wiſſen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erſcheinung vorkommen kan.

So verfahre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie iſt ſubſtantia phænomenon. Was ihr innerlich zukomme, ſuche ich in allen Theilen des Raumes, den ſie einnimt, und in allen Wirkungen, die ſie ausübt, und die freilich nur immer Erſcheinungen äuſſerer Sinne ſeyn können. Ich habe alſo zwar nichts Schlechthin - ſondern lauter Comparativinnerliches, das ſelber wiederum aus äuſſeren Verhältniſſen beſteht. Allein, das ſchlechthin, dem reinen Verſtande nach, Innerliche der Materie iſt auch eine bloſſe Grille; denn dieſe iſt überall kein Gegenſtand vor den reinen Verſtand, das transſcendentale Obiect aber, welches der Grund dieſer Erſcheinung ſeyn mag, die wir Materie nennen, iſt ein bloſſes Etwas, wovon wir nicht einmal verſtehen würden, was es ſey, wenn es uns auch iemand ſagen könte. Denn wir können nichts verſtehen, als was ein unſern Worten Correſpondirendes in der Anſchauung mit ſich führet. Wenn die Klagen: Wir ſehen das Innere der Dinge gar nicht ein, ſo viel bedeuten ſollen, als wir begreifen nicht durch den reinen Verſtand, was die Dinge, die uns erſcheinen, an ſich ſeyn mögen, ſo ſind ſie ganz unbillig und unvernünftig; denn ſie wollen, daß man ohne Sinnen doch Dinge erkennen, mithin anſchauen könne, folglich, daß wir ein von dem menſchlichen nicht blos dem Grade,

ſondern ſo gar der Anſchauung und Art nach, gänzlich unterſchiedenes Erkentnißvermögen haben, alſo nicht Menſchen, ſondern Weſen ſeyn ſollen, von denen wir ſelbſt nicht angeben können, ob ſie einmal möglich, vielweniger wie ſie beſchaffen ſeyn. Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erſcheinungen, und man kan nicht wiſſen, wie weit dieſes mit der Zeit gehen werde. Jene transſcendentale Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bey allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedekt wäre, und es uns nicht einmal gegeben iſt, unſer eigenes Gemüth mit einer andern Anſchauung, als die unſeres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demſelben liegt das Geheimniß des Urſprungs unſerer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Obiect und was der transſcendentale Grund dieſer Einheit ſey, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir ſo gar uns ſelbſt nur durch innern Sinn, mithin als Erſcheinung kennen, ein ſo unſchickliches Werkzeug unſerer Nachforſchung dazu brauchen könten, etwas anderes, als immer wiederum Erſcheinungen, aufzuſinden, deren nichtſinnliche Urſache wir doch gern erforſchen wollten.

Was dieſe Critik der Schlüſſe, aus den bloſſen Handlungen der Reflexion, überaus nützlich macht, iſt: daß ſie die Nichtigkeit aller Schlüſſe über Gegenſtände, die man lediglich im Verſtande mit einander vergleicht, deutlich darthut, und dasienige zugleich beſtätigt, was wir

haupt=

hauptſächlich eingeſchärft haben: daß, obgleich Erſcheinungen nicht als Dinge an ſich ſelbſt unter den Obiecten des reinen Verſtandes mit begriffen ſeyn, ſie doch die einzige ſind, an denen unſere Erkentniß obiective Realität haben kan, nemlich, wo den Begriffen Anſchauung entſpricht.

Wenn wir blos logiſch reflectiren, ſo vergleichen wir lediglich unſere Begriffe unter einander im Verſtande, ob beide eben daſſelbe enthalten, ob ſie ſich widerſprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten ſey, oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten ſoll. Wende ich aber dieſe Begriffe auf einen Gegenſtand überhaupt (im transſc. Verſtande) an, ohne dieſen weiter zu beſtimmen, ob er ein Gegenſtand der ſinnlichen oder intellectuellen Anſchauung ſey, ſo zeigen ſich ſo fort Einſchränkungen (nicht aus dieſem Begriffe hinauszugehen), welche allen empiriſchen Gebrauch derſelben verkehren, und eben dadurch beweiſen: daß die Vorſtellung eines Gegenſtandes, als Dinges überhaupt, nicht etwa blos unzureichend, ſondern ohne ſinnliche Beſtimmung derſelben, und, unabhängig von empiriſcher Bedingung, in ſich ſelbſt widerſtreitend ſey, daß man alſo entweder von allem Gegenſtande abſtrahiren (in der Logik) oder, wenn man einen annimt, ihn unter Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung denken müſſe, mithin das intelligibele eine ganz ſondere Anſchauung, die wir nicht haben, erfordern würde, und in Ermangelung derſelben vor uns nichts ſey, dagegen

gegen aber auch die Erſcheinungen nicht Gegenſtände an ſich ſelbſt ſeyn können. Denn, wenn ich mir blos Dinge überhaupt denke, ſo kan freilich die Verſchiedenheit der äuſſeren Verhältniſſe nicht eine Verſchiedenheit der Sachen ſelbſt ausmachen, ſondern ſezt dieſe vielmehr voraus, und, wenn der Begriff von dem einen, innerlich von dem des andern gar nicht unterſchieden iſt, ſo ſetze ich nur ein und daſſelbe Ding in verſchiedene Verhältniſſe. Ferner, durch Hinzukunft einer bloſſen Beiahung (Realität) zur andern, wird ia das Poſitive vermehrt, und ihm nichts entzogen, oder aufgehoben, daher kan das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widerſtreiten, u. ſ. w.

* * *

Die Begriffe der Reflexion haben, wie wir gezeigt haben, durch eine gewiſſe Mißdeutung einen ſolchen Einfluß auf den Verſtandesgebrauch, daß ſie ſogar einen der ſcharfſichtigſten unter allen Philoſophen zu einem vermeinten Syſtem intellectueller Erkentniß, welches ſeine Gegenſtände ohne Dazukunft der Sinne zu beſtimmen unternimt, zu verleiten im Stande geweſen. Eben um deswillen iſt die Entwickelung der täuſchenden Urſache der Amphibolie dieſer Begriffe, in Veranlaſſung falſcher Grundſätze von groſſem Nutzen, die Gränzen des Verſtandes zuverläßig zu beſtimmen und zu ſichern.

Man muß zwar ſagen: was einem Begriff allgemein zukomt, oder widerſpricht, das komt auch zu, oder

widerſpricht allem beſondern, was unter ienem Begriff enthalten iſt; (dictum de Omni et Nullo) es wäre aber ungereimt, dieſen logiſchen Grundſatz dahin zu verändern, daß er ſo lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten iſt, daß iſt auch in den beſonderen nicht enthalten, die unter demſelben ſtehen; denn dieſe ſind eben darum beſondere Begriffe, weil ſie mehr in ſich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun iſt doch wirklich auf dieſen lezteren Grundſatz, das ganze intellectuelle Syſtem Leibnitzens erbauet: es fällt alſo zugleich mit demſelben, ſamt aller aus ihm entſpringenden Zweideutigkeit im Verſtandesgebrauche.

Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden gründete ſich eigentlich auf der Vorausſetzung: daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewiſſe Unterſcheidung nicht angetroffen wird, ſo ſey ſie auch nicht in den Dingen ſelbſt anzutreffen, folglich ſeyn alle Dinge völlig einerley (numero eadem) die ſich nicht ſchon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterſcheiden. Weil aber bey dem bloſſen Begriffe von irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Anſchauung abſtrahirt worden, ſo wird, durch eine ſonderbare Uebereilung, das, wovon abſtrahirt wird, davor genommen, daß es überall nicht anzutreffen ſey, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in ſeinem Begriffe enthalten iſt.

Der Begriff von einem Cubicfuſſe Raum, ich mag mir dieſen denken, wo und wie oft ich wolle, iſt an ſich völlig einerley. Allein zwey Cubicfüſſe ſind im Raume dennoch blos durch ihre Oerter unterſchieden, (numero diuerſa) dieſe ſind Bedingungen der Anſchauung, worin das Object dieſes Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören. Gleichergeſtalt iſt in dem Begriffe von einem Dinge kar kein Widerſtreit, wenn nichts verneinendes mit einem beiahenden verbunden worden, und blos beiahende Begriffe können, in Verbindung, gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der ſinnlichen Anſchauung, darin Realität (z. B. Bewegung) gegeben wird, finden ſich Bedingungen (entgegengeſezte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abſtrahirt war, die einen Widerſtreit, der freilich nicht logiſch iſt, nemlich aus lauter Poſitivem ein Zero = 0 möglich machen, und man konte nicht ſagen: daß darum alle Realität unter einander Einſtimmung ſey, weil unter ihren Begriffen kein Widerſtreit angetroffen wird *). Nach bloſſen Begriffen iſt das Innere das Subſtra=

*) Wollte man ſich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen: daß wenigſtens realitates Noümena einander nicht entgegen wirken können, ſo müßte man doch ein Beyſpiel von dergleichen reiner und ſinnenfreier Realität anführen, damit man verſtände, ob eine ſolche überhaupt etwas oder gar nichts vorſtelle. Aber es kan kein Beyſpiel woher anders, als aus der Erfahrung genommen wer=

ſtratum aller Verhåltniß oder åuſſeren Beſtimmungen. Wenn ich alſo von allen Bedingungen der Anſchauung abſtrahire, und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, ſo kan ich von allem åuſſeren Verhåltniß abſtrahiren, und es muß dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhåltniß, ſondern blos innere Beſtimmungen bedeutet. Da ſcheint es nun, es folge daraus: in iedem Dinge (Subſtanz) ſey etwas, was ſchlechthin innerlich iſt, und allen åuſſeren Beſtimmungen vorgeht, indem es ſie allererſt möglich macht, mithin ſey dieſes Subſtratum ſo etwas, das keine åuſſere Verhåltniſſe mehr in ſich enthålt, folglich einfach: (denn die körperliche Dinge ſind doch immer nur Verhåltniſſe, wenigſtens der Theile auſſer einander) und weil wir keine ſchlechthin innere Beſtimmungen kennen, als die durch unſern innern Sinn, ſo ſey dieſes Subſtratum nicht allein Einfach, ſondern auch (nach der Analogie mit unſerem innern Sinn) durch Vorſtellungen beſtimt, d. i. alle Dinge wåren eigentlich Monaden, oder mit Vorſtellungen begabte einfache Weſen. Dieſes würde auch alles ſeine Richtigkeit haben, gehörete nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, zu den Bedingungen, unter

werden, die niemals mehr, als Phaenomena darbietet, und ſo bedeutet dieſer Satz nichts weiter, als daß der Begriff, der lauter Beiahungen enthålt, nichts verneinendes enthalte, ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

unter denen allein uns Gegenſtände der äuſſeren Anſchauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abſtrahirt. Denn da zeigt ſich: daß eine beharrliche Erſcheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältniſſe, und gar nichts ſchlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erſte Subſtratum aller äuſſeren Wahrnehmung ſeyn könne. Durch bloſſe Begriffe kan ich freilich ohne etwas Innerem nichts Aeuſſeres denken, eben darum, weil Verhältnißbegriffe doch ſchlechthin gegebene Dinge vorausſetzen, und ohne dieſe nicht möglich ſeyn. Aber, da in der Anſchauung etwas enthalten iſt, was im bloſſen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieſes das Subſtratum, welches durch bloſſe Begriffe gar nicht erkant werden würde, an die Hand giebt, nemlich, ein Raum, der, mit allem, was er enthält, aus lauter formalen, oder auch realen Verhältniſſen beſteht, ſo kan ich nicht ſagen: weil, ohne ein Schlechthininneres, kein Ding durch bloſſe Begriffe vorgeſtellet werden kan, ſo ſey auch in den Dingen ſelbſt, die unter dieſen Begriffen enthalten ſeyn, und ihrer Anſchauung nichts Aeuſſeres, dem nicht etwas Schlechthin innerliches zum Grunde läge. Denn, wenn wir von allen Bedingungen der Anſchauung abſtrahirt haben, ſo bleibt uns freilich im bloſſen Begriffe nichts übrig, als das Innre überhaupt, und das Verhältniß deſſelben unter einander, wodurch allein das Aeuſſere möglich iſt. Dieſe Nothwendigkeit aber, die ſich allein auf Abſtraction gründet, findet nicht bey den Dingen ſtatt, ſo

ſo fern ſie in der Anſchauung mit ſolchen Beſtimmungen gegeben werden, die bloſſe Verhältniſſe ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil ſie nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern lediglich Erſcheinungen ſind. Was wir auch nur an der Materie kennen, ſind lauter Verhältniſſe, (das, was wir innre Beſtimmungen derſelben nennen, iſt nur comparativ innerlich), aber es ſind darunter ſelbſtſtändige und beharrliche, dadurch uns ein beſtimter Gegenſtand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von dieſen Verhältniſſen abſtrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge, als Erſcheinung nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenſtande in abſtracto, wol aber alle Möglichkeit eines ſolchen, der nach bloſſen Begriffen beſtimbar iſt, d. i. eines Noumenon. Freilich macht es ſtutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältniſſen beſtehen ſolle, aber ein ſolches Ding, iſt auch bloſſe Erſcheinung, und kan gar nicht durch reine Categorien gedacht werden; es beſteht ſelbſt in dem bloſſen Verhältniſſe von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben ſo kan man die Verhältniſſe der Dinge in abſtracto, wenn man es mit bloſſen Begriffen anfängt, wol nicht anders denken, als daß eines die Urſache von Beſtimmungen in dem andern ſey; denn das iſt unſer Verſtandesbegriff von Verhältniſſen ſelbſt. Allein, da wir alsdenn von aller Anſchauung abſtrahiren, ſo fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander ſeinen Ort beſtimmen kan, nemlich, die Form der Sinnlichkeit (der

Raum)

Raum) weg, der doch vor aller empiriſchen Cauſſalität vorhergeht.

Wenn wir unter blos intelligibelen Gegenſtänden dieienigen Dinge verſtehen, die durch reine Categorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, ſo ſind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des obiectiven Gebrauchs aller unſerer Verſtandesbegriffe iſt blos die Art unſerer ſinnlichen Anſchauung, wodurch uns Gegenſtände gegeben werden, und, wenn wir von der lezteren abſtrahiren, ſo haben die erſtere gar keine Beziehung auf irgend ein Obiect. Ja wenn man auch eine andere Art der Anſchauung, als dieſe unſere ſinnliche iſt, annehmen wollte, ſo würden doch unſere Functionen zu denken in Anſehung derſelben von gar keiner Bedeutung ſeyn. Verſtehen wir darunter nur Gegenſtände einer nichtſinnlichen Anſchauung, von denen unſere Categorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir alſo gar keine Erkentniß (weder Anſchauung, noch Begriff) iemals haben können, ſo müſſen Noümena in dieſer blos negativen Bedeutung allerdings zugelaſſen werden: da ſie denn nichts anders ſagen, als: daß unſere Art der Anſchauung nicht auf alle Dinge, ſondern blos auf Gegenſtände unſerer Sinne geht, folglich ihre obiective Gültigkeit begränzt iſt, und mithin vor irgend eine andere Art Anſchauung, und alſo auch vor Dinge als Obiecte derſelben, Platz übrig bleibt. Aber alsdenn iſt der Begriff eines Noümenon problematiſch, d. i. die Vorſtellung eines Dinges, von dem wir weder

ſagen

ſagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich ſey, indem wir gar keine Art der Anſchauung, als unſere ſinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Categorien, keine von beiden aber einem auſſerſinnlichen Gegenſtande angemeſſen iſt. Wir können daher das Feld der Gegenſtände unſeres Denkens über die Bedingungen unſerer Sinnlichkeit darum noch nicht poſitiv erweitern, und auſſer den Erſcheinungen noch Gegenſtände des reinen Denkens, d. i. Noümena annehmen, weil iene keine anzugebende poſitive Bedeutung haben. Denn man muß von den Categorien eingeſtehen: daß ſie allein noch nicht zur Erkentniß der Dinge an ſich ſelbſt zureichen, und ohne die data der Sinnlichkeit blos ſubiective Formen der Verſtandeseinheit, aber ohne Gegenſtand, ſeyn würden. Das Denken iſt zwar an ſich kein Product der Sinne, und ſo fern durch ſie auch nicht eingeſchränkt, aber darum nicht ſo fort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Beytritt der Sinnlichkeit, weil es alsdenn ohne Obiect iſt. Man kan auch das Noumenon nicht ein ſolches Obiect nennen; denn dieſes bedeutet eben den problematiſchen Begriff von einem Gegenſtande vor eine ganz andere Anſchauung und einen ganz anderen Verſtand, als der unſrige, der mithin ſelbſt ein Problem iſt. Der Begriff des Noumenon iſt alſo nicht der Begriff von einem Obiect, ſondern die unvermeidlich mit der Einſchränkung unſerer Sinnlichkeit zuſammenhängende Aufgabe, ob es nicht von iener ihrer Anſchauung ganz entbundene Gegenſtände geben möge,

welche

welche Frage nur unbeſtimt beantwortet werden kan, nemlich: daß, weil die ſinnliche Anſchauung nicht auf alle Dinge ohne Unterſchied geht, vor mehr und andere Gegenſtände Platz übrig bleibe, ſie alſo nicht ſchlechthin abgeläugnet, in Ermangelung eines beſtimten Begriffs aber, (da keine Categorie dazu tauglich iſt) auch nicht als Gegenſtände vor unſern Verſtand behauptet werden können.

Der Verſtand begränzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum ſein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er iene warnet, daß ſie ſich nicht anmaſſe, auf Dinge an ſich ſelbſt zu gehen, ſondern lediglich auf Erſcheinungen, ſo denkt er ſich einen Gegenſtand an ſich ſelbſt, aber nur als transſcendentales Obiect, das die Urſache der Erſcheinung (mithin ſelbſt nicht Erſcheinung) iſt, und weder als Gröſſe, noch als Realität, noch als Subſtanz ꝛc. gedacht werden kan, (weil dieſe Begriffe immer ſinnliche Formen, erfordern, in denen ſie einen Gegenſtand beſtimmen) wovon alſo völlig unbekant iſt, ob es in uns, oder auch auſſer uns anzutreffen ſey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir iene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieſes Obiect Noumenon nennen, darum, weil die Vorſtellung von ihm nicht ſinnlich iſt, ſo ſteht dieſes uns frey. Da wir aber keine von unſeren Verſtandesbegriffen darauf anwenden können, ſo bleibt dieſe Vorſtellung doch vor uns leer, und dient zu nichts, als die Gränzen unſerer ſinnlichen Erkentniß zu

bezeich-

bezeichnen, und einen Raum übrig zu laſſen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verſtand ausfüllen können.

Die Critik dieſes reinen Verſtandes erlaubt es alſo nicht, ſich ein neues Feld von Gegenſtänden, auſſer denen, die ihm als Erſcheinungen vorkommen können, zu ſchaffen, und in intelligibele Welten, ſo gar nicht einmal in ihren Begriff auszuſchweifen. Der Fehler, welcher hiezu auf die allerſcheinbarſte Art verleitet, und allerdings entſchuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kan, liegt darin: daß der Gebrauch des Verſtandes, wider ſeine Beſtimmung, transſcendental gemacht, und die Gegenſtände, d. i. mögliche Anſchauungen, ſich nach Begriffen, nicht aber Begriffe ſich nach möglichen Anſchauungen (als auf denen allein ihre obiective Gültigkeit beruht) richten müſſen. Die Urſache hievon aber iſt wiederum: daß die Apperception, und, mit ihr, das Denken vor aller möglichen beſtimten Anordnung der Vorſtellungen vorhergeht. Wir denken alſo Etwas überhaupt, und beſtimmen es einerſeits ſinnlich, allein unterſcheiden doch den allgemeinen und in abſtracto vorgeſtellten Gegenſtand von dieſer Art ihn anzuſchauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn blos durch Denken zu beſtimmen, übrig, welche zwar eine bloſſe logiſche Form ohne Inhalt iſt, uns aber dennoch eine Art zu ſeyn ſcheint, wie das Obiect an ſich exiſtire (Noümenon), ohne auf die Anſchauung zu ſehen, welche auf unſere Sinne eingeſchränkt iſt.

* * * *

Ehe wir die transſcendentale Analytik verlaſſen, müſſen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an ſich von nicht ſonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollſtändigkeit des Syſtems erforderlich ſcheinen dürfte. Der höchſte Begriff, von dem man eine Transſcendentalphiloſophie anzufangen pflegt, iſt gemeiniglich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff vorausſezt, ſo muß noch ein höherer angegeben werden, und dieſer iſt der Begriff von einem Gegenſtande überhaupt (problematiſch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts ſey.) Weil die Categorien die einzige Begriffe ſind, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ſo wird die Unterſcheidung eines Gegenſtandes, ob er Etwas, oder Nichts ſey, nach der Ordnung und Anweiſung der Categorien fortgehen.

1) Den Begriffen von Allem, Vielen und Einem iſt der, ſo alles aufhebt; d. i. Keines entgegen geſezt, und ſo iſt der Gegenſtand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anſchauung correſpondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenſtand, wie die Noümena, die nicht unter die Möglichkeiten gezehlt werden können, obgleich auch darum nicht vor unmöglich ausgegeben werden müſſen, (ens rationis) oder wie etwa gewiſſe neue Grundkräfte, die man ſich

ſich denkt, zwar ohne Widerſpruch, aber auch ohne Beyſpiel aus der Erfahrung gedacht worden, und alſo nicht unter die Möglichkeiten gezehlt werden müſſen.

2) Realität iſt Etwas, Negation iſt Nichts, nemlich, ein Begriff von dem Mangel eines Gegenſtandes, wie der Schatten, die Kälte (nihil privativum).

3) Die bloſſe Form der Anſchauung, ohne Subſtanz, iſt an ſich kein Gegenſtand, ſondern die blos formale Bedingung deſſelben, (als Erſcheinung) wie der reine Raum, und die reine Zeit (ens imaginarium) die zwar Etwas ſind, als Formen anzuſchauen, aber ſelbſt keine Gegenſtände ſind, die angeſchauet werden.

4) Der Gegenſtand eines Begriffs, der ſich ſelbſt widerſpricht, iſt Nichts, weil der Begriff nichts iſt, das Unmögliche, wie etwa die geradlinigte Figur von zwey Seiten (nihil negativum).

Die Tafel dieſer Eintheilung des Begriffs von Nichts (denn die dieſer gleichlaufende Eintheilung des Etwas folgt von ſelber) würde daher ſo angelegt werden müſſen:

Nichts

als

1

leerer Begriff ohne Gegenſtand

ens rationis

2.	3.
leerer Gegenſtand eines Begriffs	leere Anſchauung ohne Gegenſtand
nihil privativum	ens imaginarium

4.

leerer Gegenſtand ohne Begriff

nihil negativum.

Man ſiehet: daß das Gedankending (n. 1.) von dem Undinge (n. 4.) dadurch unterſchieden werde, daß ienes nicht unter die Möglichkeiten gezehlt werden darf, weil es blos Erdichtung (obzwar nicht widerſprechende) iſt, dieſes aber der Möglichkeit entgegen geſezt iſt, indem der Begriff ſo gar ſich ſelbſt aufhebt. Beide ſind aber leere Begriffe. Dagegen ſind das nihil privativum (n. 2.) und ens imaginarium (n. 3.) leere Data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, ſo kan man ſich auch keine Finſterniß, und, wenn nicht ausgedehnte Weſen wahrgenommen worden, keinen Raum vorſtellen. Die Negation ſo wol, als die bloſſe Form der Anſchauung, ſind, ohne ein Reales, keine Obiecte.

Der

Der Transſcendentalen Logik Zweite Abtheilung.

Die Transſcendentale Dyalectik.

Einleitung.

I.

Vom transſcendentalen Schein.

Wir haben oben die Dialectik überhaupt eine Logik des Scheins genant. Das bedeutet nicht, ſie ſey eine Lehre der Wahrſcheinlichkeit; denn dieſe iſt Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkant, deren Erkentniß alſo zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich iſt, und mithin von dem analytiſchen Theile der Logik nicht getrent werden muß. Noch weniger dürfen Erſcheinung und Schein vor einerley gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein ſind nicht im Gegenſtande, ſo fern er angeſchaut wird, ſondern im Urtheile über denſelben, ſo fern er gedacht wird. Man kan alſo zwar richtig ſagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil ſie iederzeit richtig urtheilen, ſondern weil ſie gar nicht urtheilen. Daher ſind Wahrheit ſo wol als Irrthum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum lezteren, nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältniſſe des Gegenſtandes zu unſerm Verſtande anzutreffen. In einem Erkentniß, das mit den Verſtandesgeſetzen durchgängig zuſammen-

menſtimt, iſt kein Irrthum. In einer Vorſtellung der Sinne iſt (weil ſie gar kein Urtheil enthält) auch kein Irrthum. Keine Kraft der Natur kan aber von ſelbſt von ihren eigenen Geſetzen abweichen. Daher würden weder der Verſtand, vor ſich allein (ohne Einfluß einer andern Urſache) noch die Sinne, vor ſich, irren; der erſtere darum nicht, weil, wenn er blos nach ſeinen Geſetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) mit dieſen Geſetzen nothwendig übereinſtimmen muß. In der Uebereinſtimmung mit den Geſetzen des Verſtandes beſteht aber das formale aller Wahrheit. In den Sinnen iſt gar kein Urtheil, weder ein wahres noch falſches. Weil wir nun auſſer dieſen beiden Erkentnißquellen keine andere haben, ſo folgt: daß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verſtand, bewirkt werde, wodurch es geſchieht: daß ſubiective Gründe des Urtheils mit den obiectiven zuſammenflieſſen, und dieſe von ihrer Beſtimmung abweichend machen, *) ſo wie ein bewegter Cörper zwar vor ſich iederzeit die gerade Linie in derſelben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer anderen Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krumlinigte Bewegung ausſchlägt. Um die eigenthümliche

*) Die Sinnlichkeit, dem Verſtande untergelegt, als das Obiect, worauf dieſer ſeine Function anwendet, iſt der Quell realer Erkentniſſe. Eben dieſelbe aber, ſo fern ſie auf die Verſtandeshandlung ſelbſt einfließt, und ihn zum Urtheilen beſtimt, iſt der Grund des Irrthums.

liche Handlung des Verſtandes von der Kraft, die ſich mit einmengt, zu unterſcheiden, wird es daher nöthig ſeyn, das irrige Urtheil als die Diagonale zwiſchen zwey Kräften anzuſehen, die das Urtheil nach zwey verſchiedenen Richtungen beſtimmen, die gleichſam einen Winkel einſchlieſſen, und iene zuſammengeſezte Wirkung in die einfache des Verſtandes und der Sinnlichkeit aufzulöſen, welches in reinen Urtheilen a priori durch transſcendentale Ueberlegung geſchehen muß, wodurch (wie ſchon angezeigt worden) ieder Vorſtellung ihre Stelle in der ihr angemeſſenen Erkentnißkraft angewieſen, mithin auch der Einfluß der lezteren auf iene unterſchieden wird.

Unſer Geſchäfte iſt hier nicht vom empiriſchen Scheine (z. B. dem optiſchen) zu handeln, der ſich bey dem empiriſchen Gebrauche ſonſt richtiger Verſtandesregeln vorfindet und durch welchen die Urtheilskraft, durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird, ſondern wir haben es mit dem transſcendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundſätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt iſt, als in welchem Falle wir doch wenigſtens einen Probierſtein ihrer Richtigkeit haben würden, ſondern der uns ſelbſt, wider alle Warnungen der Critik, gänzlich über den empiriſchen Gebrauch der Categorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verſtandes hinhält. Wir wollen die Grundſätze, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken

möglicher Erfahrung hält, immanente, dieienige aber, welche dieſe Gränzen überfliegen ſollen, transſcendente Grundſätze nennen. Ich verſtehe aber unter dieſen nicht den transſcendentalen Gebrauch oder Mißbrauch der Categorien, welcher ein bloſſer Fehler, der nicht gehörig durch Critik gezügelten Urtheilskraft iſt, die auf die Gränze des Bodens, worauf allein dem reinen Verſtande ſein Spiel erlaubt iſt, nicht genug Acht hat; ſondern wirkliche Grundſätze, die uns zumuthen, alle iene Gränzpfähle niederzureiſſen und ſich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkent, anzumaſſen. Daher ſind transſcendental und transſcendent nicht einerley. Die Grundſätze des reinen Verſtandes, die wir oben vortrugen, ſollen blos von empiriſchem und nicht von transſcendentalem, d. i. über die Erfahrungsgränze hinausreichendem Gebrauche ſeyn. Ein Grundſatz aber, der dieſe Schranken wegnimt, ia gar gebietet, ſie zu überſchreiten, heißt transſcendent. Kan unſere Critik dahin gelangen, den Schein dieſer angemaßten Grundſätze aufzudecken, ſo werden iene Grundſätze des blos empiriſchen Gebrauchs, im Gegenſatz mit den leztern, immanente Grundſätze des reinen Verſtandes genant werden können.

Der logiſche Schein, der in der bloſſen Nachahmung der Vernunftform beſteht, (der Schein der Trugſchlüſſe) entſpringt lediglich aus einem Mangel der Achtſamkeit auf die logiſche Regel. So bald daher dieſe auf den vorliegen-

genden Fall geſchärft wird, ſo verſchwindet er gänzlich. Der transſcendentale Schein dagegen hört gleichwol nicht auf, ob man ihn ſchon aufgedekt und ſeine Nichtigkeit durch die transſcendentale Critik deutlich eingeſehen hat. (z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben). Die Urſache hievon iſt dieſe: daß in unſerer Vernunft (ſubiectiv als ein menſchliches Erkentnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Anſehen obiectiver Grundſätze haben und wodurch es geſchieht, daß die ſubiective Nothwendigkeit einer gewiſſen Verknüpfung unſerer Begriffe, zu Gunſten des Verſtandes, vor eine obiective Nothwendigkeit, der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt, gehalten wird. Eine Illuſion, die gar nicht zu vermeiden iſt, ſo wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher ſcheine, wie an dem Ufer, weil wir iene durch höhere Lichtſtrahlen als dieſe ſehen, oder, noch mehr, ſo wenig ſelbſt der Aſtronom verhindern kan, daß ihm der Mond im Aufgange nicht gröſſer ſcheine, ob er gleich durch dieſen Schein nicht betrogen wird.

Die transſcendentale Dialectik wird alſo ſich damit begnügen, den Schein transſcendenter Urtheile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betriege; daß er aber auch (wie der logiſche Schein) ſo gar verſchwinde und ein Schein zu ſeyn aufhöre, das kan ſie niemals be-

werkſtelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illuſion zu thun, die ſelbſt auf ſubiectiven Grundſätzen beruht, und ſie als obiective unterſchiebt, anſtatt, daß die logiſche Dialectik in Auflöſung der Trugſchlüſſe es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundſätze, oder mit einem gekünſtelten Scheine, in Nachahmung derſelben, zu thun hat. Es giebt alſo eine natürliche und unvermeidliche Dialectik der reinen Vernunft, nicht eine, in die ſich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kentniſſen, ſelbſt verwickelt, oder die irgend ein Sophiſt, um vernünftige Leute zu verwirren, künſtlich erſonnen hat, ſondern die der menſchlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und ſelbſt, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedekt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und ſie unabläſſig in augenblickliche Verirrungen zu ſtoſſen, die iederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II.

Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transſcendentalen Scheins.

A.

Von der Vernunft überhaupt.

Alle unſere Erkentniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verſtande und endigt bey der Vernunft, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten und unter die höchſte Ein-

heit des Denkens zu bringen. Da ich ietzt von dieſer oberſten Erkentnißkraft eine Erklärung geben ſoll, ſo finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es giebt von ihr, wie von dem Verſtande, einen blos formalen, d. i. logiſchen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkentniß abſtrahirt, aber auch einen realen, da ſie ſelbſt den Urſprung gewiſſer Begriffe und Grundſätze enthält, die ſie weder von den Sinnen, noch vom Verſtande entlehnt. Das erſtere Vermögen iſt nun freilich vorlängſt von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu ſchlieſſen (zum Unterſchiede von den unmittelbaren Schlüſſen, conſequentiis immediatis) erklärt worden, das zweite aber, welches ſelbſt Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingeſehen. Da nun hier eine Eintheilung der Vernunft in ein logiſches und transſcendentales Vermögen vorkomt, ſo muß ein höherer Begriff von dieſer Erkentnißquelle geſucht werden, welcher beide Begriffe unter ſich befaßt, indeſſen wir nach der Analogie mit den Verſtandesbegriffen erwarten können: daß der logiſche Begriff zugleich den Schlüſſel zum transſcendentalen, und die Tafel der Functionen der erſteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erklären, im erſtern Theile unſerer transſcendentalen Logik, den Verſtand durch das Vermögen der Regeln, hier unterſcheiden wir die Vernunft von demſelben dadurch, daß wir ſie das Vermögen der Principien nennen wollen.

Der

Der Ausdruck eines Princips iſt zweydeutig und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkentniß, das als Princip gebraucht werden kan, ob es zwar an ſich ſelbſt und ſeinem eigenen Urſprunge nach kein Principium iſt. Ein ieder allgemeiner Satz, er mag auch ſo gar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen ſeyn, kan zum Oberſatz in einem Vernunftſchluſſe dienen; er iſt darum aber nicht ſelbſt ein Principium. Die mathematiſche Axiomen (z. B. zwiſchen zwey Puncten kan nur eine gerade Linie ſeyn) ſind ſogar allgemeine Erkentniſſe a priori, und werden daher mit Recht, relativiſch auf die Fälle, die unter ihnen ſubſumirt werden können, Principien genant. Aber ich kan darum doch nicht ſagen: daß ich dieſe Eigenſchaft der geraden Linien, überhaupt und an ſich, aus Principien erkenne, ſondern nur in der reinen Anſchauung.

Ich würde daher Erkentniß aus Principien dieienige nennen, da ich das beſondre im allgemeinen durch Begriffe erkenne. So iſt denn ein ieder Vernunftſchluß eine Form der Ableitung einer Erkentniß aus einem Princip. Denn der Oberſatz giebt iederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter der Bedingung deſſelben ſubſumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkant wird. Da nun iede allgemeine Erkentniß zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen kan, und der Verſtand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, ſo können dieſe denn auch, in Anſehung ihres möglichen Gebrauchs, Principien genant werden.

Betrachten wir aber dieſe Grundſätze des reinen Verſtandes an ſich ſelbſt ihrem Urſprunge nach, ſo ſind ſie nichts weniger als Erkentniſſe aus Begriffen. Denn ſie würden auch nicht einmal a priori möglich ſeyn, wenn wir nicht die reine Anſchauung, (in der Mathematik) oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbey zögen. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, kan gar nicht aus dem Begriffe deſſen, was überhaupt geſchieht, geſchloſſen werden; vielmehr zeigt der Grundſatz, wie man allererſt von dem was geſchieht, einen beſtimten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetiſche Erkentniſſe aus Begriffen kan der Verſtand alſo gar nicht verſchaffen, und dieſe ſind es eigentlich, welche ich ſchlechthin Principien nenne: indeſſen, daß alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heiſſen können.

Es iſt ein alter Wunſch, der, wer weis wie ſpät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal, ſtatt der endloſen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Geſetze, ihre Principien aufſuchen möge; denn darin kan allein das Geheimniß beſtehen, die Geſetzgebung, wie man ſagt, zu ſimpliſiciren. Aber die Geſetze ſind hier auch nur Einſchränkungen unſrer Freyheit auf Bedingungen, unter denen ſie durchgängig mit ſich ſelbſt zuſammenſtimt, mithin gehen ſie auf etwas, was gänzlich unſer eigen Werk iſt, und wovon wir durch iene Begriffe ſelbſt die Urſache ſeyn können. Wie aber Gegenſtände an ſich ſelbſt, wie die

die Natur der Dinge unter Principien ſtehe und nach bloſſen Begriffen beſtimt werden ſolle, iſt, wo nicht etwas unmögliches, wenigſtens doch ſehr widerſinniſches in ſeiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt ſeyn, wie es wolle, (denn darüber haben wir die Unterſuchung noch vor uns) ſo erhellet wenigſtens daraus: daß Erkentniß aus Principien (an ſich ſelbſt) ganz etwas anders ſey, als bloſſe Verſtandeserkentniß, die zwar auch andern Erkentniſſen in der Form eines Princips, vorgehen kan, an ſich ſelbſt aber (ſo fern ſie ſynthetiſch iſt) nicht auf bloſſem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in ſich enthält.

Der Verſtand mag ein Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln ſeyn, ſo iſt die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verſtandesregeln unter Principien. Sie geht alſo niemals zunächſt auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenſtand, ſondern auf den Verſtand, um den mannigfaltigen Erkentniſſen deſſelben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heiſſen mag, und von ganz anderer Art iſt, als ſie von dem Verſtande geleiſtet werden kan.

Das iſt der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, ſo weit er, bey gänzlichem Mangel an Beyſpielen (als die erſt in der Folge gegeben werden ſollen), hat begreiflich gemacht werden können.

B. Vom

B.

Vom logiſchen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterſchied zwiſchen dem, was unmittelbar erkant, und dem, was nur geſchloſſen wird. Daß in einer Figur, die durch drey gerade Linien begränzt iſt, drey Winkel ſind, wird unmittelbar erkant, daß dieſe Winkel aber zuſammen zween rechten gleich ſind, iſt nur geſchloſſen. Weil wir des Schlieſſens beſtändig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, ſo bemerken wir zulezt dieſen Unterſchied nicht mehr, und halten oft, wie bey dem ſogenannten Betruge der Sinne, etwas vor unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geſchloſſen haben. Bey iedem Schluſſe iſt ein Satz, der zum Grunde liegt, ein andrer, nemlich die Folgerung die aus ienem gezogen wir, endlich die Schlußfolge (Conſequenz), nach welcher die Wahrheit des lezteren unausbleiblich mit der Wahrheit des erſteren verknüpft iſt. Liegt das geſchloſſene Urtheil ſchon ſo in dem erſten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorſtellung daraus abgeleitet werden kan, ſo heißt der Schluß unmittelbar (conſequentia immediata); ich möchte ihn lieber den Verſtandesſchluß nennen. Iſt aber, auſſer der zum Grunde gelegten Erkentniß, noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, ſo heißt der Schluß ein Vernunftſchluß. In dem Satze: alle Menſchen ſind ſterblich, liegen ſchon die Sätze: einige Menſchen ſind ſterblich, oder: einige Sterbliche ſind Menſchen, oder: nichts, was unſterblich iſt, iſt

ein Menſch, und dieſe ſind alſo unmittelbare Folgerungen aus dem Erſteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte ſind ſterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile (denn der Begriff der Gelehrten komt in ihm gar nicht vor) und er kan nur vermittelſt eines Zwiſchenurtheils aus dieſem gefolgert werden.

In iedem Vernunftſchluſſe denke ich zuerſt eine Regel (maior) durch den Verſtand. Zweitens ſubſumire ich ein Erkentniß unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelſt der Urtheilskraft. Endlich beſtimme ich mein Erkentniß durch das Prädicat der Regel (concluſio) mithin a priori durch die Vernunſt. Das Verhältniß alſo, welches der Oberſatz, als die Regel, zwiſchen einer Erkentniß und ihrer Bedingung vorſtellt, macht die verſchiedene Arten der Vernunftſchlüſſe aus. Sie ſind alſo gerade dreyfach, ſo wie alle Urtheile überhaupt, ſo fern ſie ſich in der Art unterſcheiden, wie ſie das Verhältniß des Erkentniſſes im Verſtande ausdrücken, nemlich: categoriſche oder hypothetiſche oder disiunktive Vernunftſchlüſſe.

Wenn, wie mehrentheils geſchieht, die Concluſion als ein Urtheil aufgegeben worden, um zu ſehen, ob es nicht aus ſchon gegebenen Urtheilen, durch die nemlich ein ganz anderer Gegendſtand gedacht wird, fließe: ſo ſuche ich im Verſtande die Aſſertion dieſes Schlußſatzes auf, ob ſie ſich nicht in demſelben unter gewiſſen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine

solche

ſolche Bedingung und läßt ſich das Obiect des Schlußſatzes unter der gegebenen Bedingung ſubſumiren, ſo iſt dieſer aus der Regel, die auch vor andere Gegenſtände der Erkentniß gilt, gefolgert. Man ſieht daraus: daß die Vernunft im Schließen die groſſe Mannigfaltigkeit der Erkentniß des Verſtandes auf die kleinſte Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchſte Einheit derſelben zu bewirken ſuche.

C.
Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kan man die Vernunft iſoliren und iſt ſie alsdenn noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entſpringen, und dadurch ſie ſich auf Gegenſtände bezieht, oder iſt ſie ein blos ſubalternes Vermögen, gegebenen Erkentniſſen eine gewiſſe Form zu geben, welche logiſch heißt, und wodurch die Verſtandeserkentniſſe nur einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der erſteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, ſo viel ſich durch die Vergleichung derſelben will bewerkſtelligen laſſen? Dies iſt die Frage, mit der wir uns iezt nur vorläufig beſchäftigen. In der That iſt Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verſtand mit ſich ſelbſt in durchgängigen Zuſammenhang zu bringen, ſo wie der Verſtand das Mannigfaltige der Anſchauung unter Begriffe und dadurch iene in Ver-

knüpfung bringt. Aber ein ſolcher Grundſatz ſchreibt den Obiecten kein Geſetz vor, und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, ſie als ſolche überhaupt zu erkennen und zu beſtimmen, ſondern iſt blos ein ſubiectives Geſetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unſeres Verſtandes, durch Vergleichung ſeiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch derſelben auf die kleinſtmögliche Zahl derſelben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenſtänden ſelbſt eine ſolche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unſeres Verſtandes Vorſchub thue, zu fordern, und iener Maxime zugleich obiective Gültigkeit zu geben, berechtiget wäre. Mit einem Worte, die Frage iſt: ob Vernunft an ſich, d. i. die reine Vernunft a priori ſynthetiſche Grundſätze und Regeln enthalte, und worin dieſe Principien beſtehen mögen?

Das formale und logiſche Verfahren derſelben in Vernunftſchlüſſen giebt uns hierüber ſchon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transſcendentale Principium derſelben in der ſynthetiſchen Erkentniß durch reine Vernunft beruhen werde.

Erſtlich geht der Vernunftſchluß nicht auf Anſchauungen, um dieſelbe unter Regeln zu bringen (wie der Verſtand mit ſeinen Categorien), ſondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn alſo reine Vernunft auch auf Gegenſtände geht, ſo hat ſie doch darauf und deren Anſchauung keine unmittelbare Beziehung, ſondern nur auf den Verſtand und deſſen Urtheile, welche ſich zunächſt an die Sinne

und

und deren Anſchauung wenden, um dieſen ihren Gegenſtand zu beſtimmen. Vernunfteinheit iſt alſo nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, ſondern von dieſer als der Verſtandeseinheit, weſentlich unterſchieden. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, iſt gar kein durch Vernunft erkanter und vorgeſchriebener Grundſatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne dieſe Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloſſen Begriffen, keine ſolche ſynthetiſche Einheit hätte gebieten können.

Zweitens ſucht die Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußſatzes) und der Vernunftſchluß iſt ſelbſt nichts anders als ein Urtheil, vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Oberſatz). Da nun dieſe Regel wiederum eben demſelben Verſuche der Vernunft ausgeſetzt iſt, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelſt eines Proſyllogismus) geſucht werden muß, ſo lange es angeht, ſo ſiehet man wol, der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft überhaupt (im logiſchen Gebrauche) ſey: zu dem bedingten Erkentniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit deſſelben vollendet wird.

Dieſe logiſche Maxime kan aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimt: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſey auch die ganze Reihe einander untergeordneten Bedingun-

gen, die mithin ſelbſt unbedingt iſt, gegeben, (d. i. in dem Gegenſtande und ſeiner Verknüpfung enthalten).

Ein ſolcher Grundſatz der reinen Vernunft iſt aber offenbar ſynthetiſch; denn das Bedingte Beziehet ſich analytiſch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müſſen aus demſelben auch verſchiedene ſynthetiſche Sätze entſpringen, wovon der reine Verſtand nichts weiß, als der nur mit Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkentniß und Syntheſis iederzeit bedingt iſt. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich ſtatt hat, kan beſonders erwogen werden, nach allen den Beſtimmungen, die es von iedem Bedingten unterſcheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen ſynthetiſchen Sätzen a priori geben.

Die aus dieſem oberſten Princip der reinen Vernunft entſpringende Grundſätze werden aber in Anſehung aller Erſcheinungen transſcendent ſeyn, d. i. es wird kein ihm adäquater empiriſcher Gebrauch von demſelben iemals gemacht werden können. Er wird ſich alſo von allen Grundſätzen des Verſtandes, (deren Gebrauch völlig immanent iſt, indem ſie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben), gänzlich unterſcheiden. Ob nun iener Grundſatz: daß ſich die Reihe der Bedingungen (in der Syntheſis der Erſcheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt), bis zum Unbedingten erſtrecke, ſeine obiective Richtigkeit habe, oder nicht, welche Folgerungen daraus auf den empiriſchen Verſtandesgebrauch

fließen

fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen obiectivgültigen Vernunftſatz gebe, ſondern eine blos logiſche Vorſchrift, ſich im Aufſteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollſtändigkeit derſelben zu näheren und dadurch die höchſte uns mögliche Vernunfteinheit in unſere Erkentniß zu bringen, ob, ſage ich, dieſes Bedürfniß der Vernunft durch einen Mißverſtand vor einen transſcendentalen Grundſatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine ſolche unbeſchränkte Vollſtändigkeit übereilter Weiſe von der Reihe der Bedingungen in den Gegenſtänden ſelbſt poſtulirt, was aber auch in dieſem Falle vor Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftſchlüſſe, deren Oberſatz aus reiner Vernunft genommen worden, (und der vielleicht mehr Petition als Poſtulat iſt) und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen ſteigen, einſchleichen mögen: das wird unſer Geſchäfte in der transſcendentalen Dialectik ſeyn, welche wir iezt aus ihren Quellen, die tief in der menſchlichen Vernunft verborgen ſind, entwickeln wollen. Wir werden ſie in zwey Hauptſtücke theilen, deren erſtere von den transſcendenten Begriffen der reinen Vernunft, der zweite von transſcendenten und dialectiſchen Vernunftſchlüſſen derſelben handeln ſoll.

Der Tranſscendentalen Dialectik Erſtes Buch.

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft vor eine Bewandniß haben mag: ſo ſind ſie doch nicht blos reflectirte, ſondern geſchloſſene Begriffe. Verſtandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derſelben gedacht, aber ſie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erſcheinungen, in ſo fern ſie nothwendig zu einem möglichen empiriſchen Bewußtſeyn gehören ſollen. Durch ſie allein wird Erkentniß und Beſtimmung eines Gegenſtandes möglich. Sie geben alſo zuerſt Stoff zum Schlieſſen und vor ihnen gehen keine Begriffe a priori von Gegenſtänden vorher, aus denen ſie könten geſchloſſen werden. Dagegen gründet ſich ihre obiective Realität doch lediglich darauf: daß, weil ſie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung iederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt ſchon vorläufig: daß er ſich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beſchränken laſſen, weil er eine Erkentniß betrift, von der iede empiriſche nur ein Theil iſt, (vielleicht das Ganze

der möglichen Erfahrung oder ihrer empiriſchen Syntheſis) bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung iemals völlig zureicht, aber doch iederzeit dazu gehörig iſt. Vernunftbegriffe dienen zum Begreiffen, wie Verſtandesbegriffe zum Verſtehen (der Wahrnehmungen). Wenn ſie das Unbedingte enthalten, ſo betreffen ſie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches ſelbſt aber niemals ein Gegenſtand der Erfahrung iſt: Etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüſſen aus der Erfahrung führt und wornach ſie den Grad ihres empiriſchen Gebrauchs ſchätzet und abmiſſet, niemals aber ein Glied der empiriſchen Syntheſis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe, deſſen ungeachtet, obiective Gültigkeit, ſo können ſie conceptus ratiocinati (richtig geſchloſſene Begriffe) heiſſen; wo nicht, ſo ſind ſie wenigſtens durch einen Schein des Schlieſſens erſchlichen und mögen conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe) genant werden. Da dieſes aber allererſt in dem Hauptſtücke von den dialectiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft ausgemacht werden kan, ſo können wir darauf noch nicht Rückſicht nehmen, ſondern werden vorläufig, ſo wie wir die reine Verſtandesbegriffe Categorien nanten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und ſie transſcendentale Ideen nennen, dieſe Benennung aber iezt erläutern und rechtfertigen.

Des Erſten Buchs der transſcendentalen Dialectik Erſter Abſchnitt.

Von den Ideen überhaupt.

Bey dem groſſen Reichthum unſerer Sprachen findet ſich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der ſeinem Begriffe genau anpaßt, und in deſſen Ermangelung, er weder andern, noch ſo gar ſich ſelbſt recht verſtändlich werden kan. Neue Wörter zu ſchmieden, iſt eine Anmaſſung zum Geſetzgeben in Sprachen, die ſelten gelingt, und, ehe man zu dieſem verzweifelten Mittel ſchreitet, iſt es rathſam, ſich in einer todten und gelehrten Sprache umzuſehen, ob ſich daſelbſt nicht dieſer Begriff ſamt ſeinem angemeſſenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch deſſelben durch Unbehutſamkeit ihrer Urheber auch etwas ſchwankend geworden wäre, ſo iſt es doch beſſer, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu beveſtigen, (ſollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieſelbe im Sinne gehabt habe) als ſein Geſchäfte nur dadurch zu verderben, daß man ſich unverſtändlich machte.

Um deswillen, wenn ſich etwa zu einem gewiſſen Begriffe, nur ein einziges Wort vorfände, das in ſchon eingeführter Bedeutung dieſem Begriffe genau anpaßt, deſſen

Unterſcheidung von andern verwandten Begriffen von groſſer Wichtigkeit iſt, ſo iſt es rathſam, damit nicht verſchwenderiſch umzugehen, oder es blos zur Abwechſelung, ſynonimiſch ſtatt anderer zu gebrauchen, ſondern ihm ſeine eigenthümliche Bedeutung ſorgfältig aufzubehalten; weil es ſonſt leichtlich geſchieht: daß, nachdem der Ausdruck die Aufmerkſamkeit nicht beſonders beſchäftigt, ſondern ſich unter dem Haufen anderer von ſehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verlohren gehe, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bediente ſich des Ausdrucks Idee ſo: daß man wol ſieht, er habe darunter etwas verſtanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, ſondern welches ſo gar die Begriffe des Verſtandes, mit denen ſich Ariſtoteles beſchäftigte, weit überſteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen ſind bey ihm Urbilder der Dinge ſelbſt, und nicht blos Schlüſſel zu möglichen Erfahrungen, wie die Categorien. Nach ſeiner Meinung floſſen ſie aus der höchſten Vernunft aus, von da ſie der menſchlichen zu Theil geworden, die ſich aber iezt nicht mehr in ihrem urſprünglichen Zuſtande befindet, ſondern mit Mühe die alte, iezt ſehr verdunkelte Ideen, durch Erinnerung (die Philoſophie heißt) zurükruffen muß. Ich will mich hier in keine litterariſche Unterſuchung einlaſſen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philoſoph mit ſeinem Ausdrucke ver-

verband. Ich merke nur an: daß es gar nichts ungewöhnliches ſey, ſo wol im gemeinen Geſpräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfaſſer über ſeinen Gegenſtand äuſſert, ihn ſo gar beſſer zu verſtehen, als er ſich ſelbſt verſtand, indem er ſeinen Begriff nicht genugſam beſtimte, und dadurch bisweilen ſeiner eigenen Abſicht entgegen redete, oder auch dachte.

Plato bemerkte ſehr wol, daß unſere Erkentnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als blos Erſcheinungen nach ſynthetiſcher Einheit buchſtabiren, um ſie als Erfahrung leſen zu können, und daß unſere Vernunft natürlicher Weiſe ſich zu Erkentniſſen aufſchwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenſtand, den Erfahrung geben kan, iemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichtsdeſtoweniger ihre Realität haben und keinesweges bloſſe Hirngeſpinſte ſeyn.

Plato fand ſeine Ideen vorzüglich in allem was practiſch iſt, *) d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrer Seits unter

*) Er dehnte ſeinen Begriff freilich auch auf ſpeculative Erkentniſſe aus, wenn ſie nur rein und völlig a priori gegeben waren, ſo gar über die Mathematik, ob dieſe gleich ihren Gegenſtand nirgend anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kan ich ihm nun nicht folgen, ſo wenig als in der myſtiſchen Deduction dieſer Ideen, oder den Uebertreibungen, dadurch er ſie gleichſam hypoſtaſirte; wiewol die hohe Sprache, deren er ſich in dieſem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemeſſenen Auslegung ganz wol fähig iſt.

unter Erkentniſſen ſteht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft ſind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung ſchöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beyſpiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kan, als Muſter zum Erkentnißquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben,) der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umſtänden wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. Dagegen wird ein ieder inne: daß, wenn ihm iemand als Muſter der Tugend vorgeſtellt wird, er doch immer das wahre Original blos in ſeinem eigenen Kopfe habe, womit er dieſes angebliche Muſter vergleicht, und es blos darnach ſchätzt. Dieſes iſt aber die Idee der Tugend, in Anſehung deren alle mögliche Gegenſtände der Erfahrung zwar als Beyſpiele (Beweiſe der Thunlichkeit desienigen im gewiſſen Grade, was der Begriff der Vernunft heiſcht), aber nicht als Urbilder Dienſte thun. Daß niemals ein Menſch demienigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiſet gar nicht etwas Chimäriſches in dieſem Gedanken. Denn es iſt gleichwol alles Urtheil, über den moraliſchen Werth oder Unwerth, nur vermittelſt dieſer Idee möglich; mithin liegt ſie ieder Annäherung zur moraliſchen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, ſo weit auch die, ihrem Grade nach nicht zu beſtimmende Hinderniſſe in der menſchlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

Die

Die platoniſche Republik iſt, als ein vermeintlich auffallendes Beyſpiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kan, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich: daß der Philoſoph behauptete, niemals würde ein Fürſt wol regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde beſſer thun, dieſem Gedanken mehr nachzugehen und ihn, (wo der vortrefliche Mann uns ohne Hülfe läßt) durch neue Bemühungen in Licht zu ſtellen, als ihn, unter dem ſehr elenden und ſchädlichen Vorwande der Unthunlichkeit, als unnütz bey Seite zu ſtellen. Eine Verfaſſung von der größten menſchlichen Freiheit nach Geſetzen, welche machen: daß iedes Freiheit mit der andern ihrer zuſammen beſtehen kan, (nicht von der gröſſeſten Glückſeligkeit, denn dieſe wird ſchon von ſelbſt folgen) iſt doch wenigſtens eine nothwendige Idee, die man nicht blos im erſten Entwurfe einer Staasverfaſſung, ſondern auch bey allen Geſetzen zum Grunde legen muß, und wobey man anfänglich von den gegenwärtigen Hinderniſſen abſtrahiren muß, die vielleicht nicht ſowol aus der menſchlichen Natur unvermeidlich entſpringen mögen, als vielmehr aus der Vernachläſſigung der ächten Ideen bey der Geſetzgebung. Denn nichts kan ſchädlicheres und eines Philoſophen unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerſtreitende Erfahrung, die doch gar nicht exiſtiren würde, wenn iene Anſtalten zu rechter Zeit nach den Ideen getrof-

getroffen würden, und an deren ſtatt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil ſie aus Erfahrung geſchöpft worden, alle gute Abſicht vereitelt hätten. Je übereinſtimmender die Geſetzgebung und Regierung mit dieſer Idee eingerichtet wären, deſto ſeltener würden allerdings die Strafen werden, und da iſt es denn ganz vernünftig, (wie Plato behauptet) daß bey einer vollkommenen Anordnung derſelben, gar keine dergleichen nöthig ſeyn würden. Ob nun gleich das lezterere niemals zu Stande kommen mag, ſo iſt die Idee doch ganz richtig, welche dieſes Maximum zum Urbilde aufſtellt, um nach demſelben die geſetzliche Verfaſſung der Menſchen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchſte Grad ſeyn mag, bey welchem die Menſchheit ſtehen bleiben müſſe, und wie groß alſo die Kluft, die zwiſchen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, ſeyn möge, das kan und ſoll niemand beſtimmen, eben darum, weil es Freiheit iſt, welche iede angegebene Gränze überſteigen kan.

Aber nicht blos in demienigen, wobey die menſchliche Vernunft wahrhafte Cauſſalität zeigt und wo Ideen wirkende Urſachen (der Handlungen und ihrer Gegenſtände) werden, nemlich in Sittlichen, ſondern auch in Anſehung der Natur ſelbſt, ſieht Plato mit Recht deutliche Beweiſe ihres Urſprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich alſo auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich,

daß

daß ſie nur nach Ideen möglich ſeyn, daß zwar kein einzelnes Geſchöpf, unter den einzelnen Bedingungen ſeines Daſeyns, mit der Idee des Vollkommenſten ſeiner Art congruire, (ſo wenig wie der Menſch mit der Idee der Menſchheit, die er ſo gar ſelbſt als das Urbild ſeiner Handlungen in ſeiner Seele trägt,) daß gleichwol iene Ideen im höchſten Verſtande einzeln, unveränderlich, durchgängig beſtimt und die urſprüngliche Urſachen der Dinge ſind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein iener Idee völlig adäquat ſey. Wenn man das Uebertriebene des Ausdrucks abſondert, ſo iſt der Geiſtesſchwung des Philoſophen, von der copeylichen Betrachtung des Phyſiſchen der Weltordnung zu der architectoniſchen Verknüpfung derſelben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzuſteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient, in Anſehung desienigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Geſetzgebung und der Religion betrift, wo die Ideen die Erfahrung ſelbſt (des Guten) allererſt möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrüet werden können, ein ganz eigenthümliches Verdienſt, welches man nur darum nicht erkent, weil man es durch eben die empiriſche Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit, als Principien, eben durch ſie hat aufgehoben werden ſollen. Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und iſt der Quell der Wahrheit; in Anſehung der ſittlichen Geſetze aber iſt Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es iſt

höchſt

höchſt verwerflich, die Geſetze über das, was ich thun ſoll, von demienigen herzunehmen, oder dadurch einſchränken zu wollen, was gethan wird.

Statt aller dieſer Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigenthümliche Würde der Philoſophie ausmacht, beſchäftigen wir uns iezt mit einer nicht ſo glänzenden, aber doch auch nicht verdienſtloſen Arbeit, nemlich: den Boden zu ienen maieſtätiſchen ſittlichen Gebäuden eben und baufeſt zu machen, in welchem ſich allerley Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuverſicht auf Schätze grabenden Vernunft, vorfinden und die ienes Bauwerk unſicher machen. Der transſcendentale Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Principien und Ideen ſind es alſo, welche genau zu kennen uns iezt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Werth derſelben gehörig beſtimmen und ſchätzen zu können. Doch ehe ich dieſe vorläufige Einleitung bey Seite lege, erſuche ich dieienige, denen Philoſophie am Hertzen liegt, (welches mehr geſagt iſt als man gemeiniglich antrift) wenn ſie ſich durch dieſes und das Nachfolgende, überzeugt finden ſollten, den Ausdruck Idee ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrige Ausdrücke, womit gewöhnlich allerley Vorſtellungsarten in ſorgloſer Unordnung bezeichnet werden, gerathe und die Wiſſenſchaft dabey einbüſſe. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die ieder Vorſtellungsart gehörig angemeſſen ſind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigenthum

thum einer anderen einzugreiffen. Hier iſt eine Stufenleiter derſelben. Die Gattung iſt Vorſtellung überhaupt, (repræſentatio). Unter ihr ſteht die Vorſtellung mit Bewuſtſeyn (perceptio). Eine Perception, die ſich lediglich auf das Subiect, als die Modification ſeines Zuſtandes bezieht, iſt Empfindung, (ſenſatio) eine obiective Perception iſt Erkentniß (cognitio). Dieſe iſt entweder Anſchauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht ſich unmittelbar auf den Gegenſtand und iſt einzeln, dieſer mittelbar, vermittelſt eines Merkmals, was mehrerern Dingen gemein ſeyn kan. Der Begriff iſt entweder ein empiriſcher oder reiner Begriff, und der reine Begriff, ſo fern er lediglich im Verſtande ſeinen Urſprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, iſt die Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der ſich einmal an dieſe Unterſcheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorſtellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie iſt nicht einmal Notion (Verſtandesbegriff) zu nennen.

Des
Erſten Buchs der transſcendentalen
Dialectik
Zweiter Abſchnitt.
Von
den transſcendentalen Ideen.

Die transſcendentale Analytik gab uns ein Beyſpiel, wie die bloſſe logiſche Form unſerer Erkentniß den Urſprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenſtände vorſtellen, oder vielmehr die ſynthetiſche Einheit anzeigen, welche allein eine empiriſche Erkentniß von Gegenſtänden möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anſchauungen verwandelt) brachte Categorien hervor, welche allen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben ſo können wir erwarten: daß die Form der Vernunftſchlüſſe, wenn man ſie auf die ſynthetiſche Einheit der Anſchauungen, nach Maaßgebung der Categorien anwendet, den Urſprung beſonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transſcendentale Ideen nennen können, und die den Verſtandesgebrauch im Ganzen der geſamten Erfahrung nach Principien beſtimmen werden.

Die Function der Vernunft bey ihren Schlüſſen beſtand in der Allgemeinheit der Erkentniß nach Begriffen, und der Vernunftſchluß ſelbſt iſt ein Urtheil, welches a

priori in dem ganzen Umfange ſeiner Bedingung beſtimt wird. Den Satz: Caius iſt ſterblich, könte ich auch blos durch den Verſtand, aus der Erfahrung ſchöpfen. Allein ich ſuche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Aſſertion überhaupt) dieſes Urtheils gegeben wird, (d. i. hier den Begriff des Menſchen) und nachdem ich unter dieſe Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menſchen ſind ſterblich) ſubſumirt habe: ſo beſtimme ich darnach die Erkentniß meines Gegenſtandes (Caius iſt ſterblich).

Demnach reſtringiren wir in der Concluſion eines Vernunftſchluſſes ein Prädicat auf einen gewiſſen Gegenſtand, nachdem wir es vorher in dem Oberſatz in ſeinem ganzen Umfange unter einer gewiſſen Bedingung gedacht haben, dieſe vollendete Gröſſe des Umfanges, in Beziehung auf eine ſolche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (Vniverſalitas). Dieſer entſpricht in der Syntheſis der Anſchauungen die Allheit (Vniverſitas) oder Totalität der Bedingungen. Alſo iſt der transſcendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht und umgekehrt die Totalität der Bedingungen iederzeit ſelbſt unbedingt iſt: ſo kan ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, ſo fern er einen Grund der Syntheſis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So viel Arten des Verhältniſſes es nun giebt, die der Verſtand vermittelſt der Categorien ſich vorſtellt, ſo vielerley reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird alſo erſtlich ein Unbedingtes der categoriſchen Synthesis in einem Subiect, zweitens der hypothetiſchen Syntheſis der Glieder einer Reihe, drittens der disiunctiven Syntheſis der Theile in einem Syſtem zu ſuchen ſeyn.

Es giebt nemlich eben ſo viel Arten von Vernunftſchlüſſen, deren iede durch Proſyllogiſmen zum Unbedingten fortſchreitet, die eine zum Subiect, welches ſelbſt nicht mehr Prädicat iſt, die andre zur Vorausſetzung, die nichts weiter vorausſezt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich iſt, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden. Daher ſind die reine Vernunftbegriffe von der Totalität in der Syntheſis der Bedingungen wenigſtens als Aufgaben, um die Einheit des Verſtandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzuſetzen, nothwendig und in der Natur der menſchlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens dieſen transſcendentalen Begriffen an einem ihnen angemeſſenen Gebrauch in concreto fehlen und ſie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verſtand in die Richtung zu bringen, darin ſein Gebrauch, indem er aufs äuſſerſte erweitert, zugleich mit ſich ſelbſt durchgehend einſtimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten, als dem gemeinſchaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, ſo ſtoßen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleichwol, nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängenden Zweideutigkeit, nicht ſicher brauchen können. Das Wort **abſolut** iſt eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriffe angemeſſen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derſelben Sprache genau anpaßt, und deſſen Verluſt, oder welches eben ſo viel iſt, ſein ſchwankender Gebrauch daher auch den Verluſt des Begriffs ſelbſt nach ſich ziehen muß, und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar ſehr beſchäftigt, ohne großen Nachtheil aller transſcendentalen Beurtheilungen nicht entbehrt werden kan. Das Wort abſolut wird iezt öfters gebraucht, um blos anzuzeigen: daß etwas von einer Sache an ſich ſelbſt betrachtet und alſo innerlich gelte. In dieſer Bedeutung würde abſolutmöglich das bedeuten, was an ſich ſelbſt (interne) möglich iſt, welches in der That das wenigſte iſt, was man von einem Gegenſtande ſagen kan. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeſchränkt) gültig iſt, (z. B. die abſolute Herrſchaft) und abſolutmöglich würde in dieſer Bedeutung dasienige bedeuten, was in aller Abſicht in aller Beziehung möglich iſt, welches wiederum das meiſte iſt, was ich über die Möglichkeit eines Din-

ges

ges ſagen kan. Nun treffen zwar dieſe Bedeutungen mannigmahl zuſammen. So iſt z. E. was innerlich unmöglich iſt, auch in aller Beziehung, mithin abſolut unmöglich. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, und ich kan auf keine Weiſe ſchlieſſen: daß, weil etwas an ſich ſelbſt möglich iſt, es darum auch in aller Beziehung, mithin abſolut möglich ſey. Ja von der abſoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, daß ſie keinesweges in allen Fällen von der innern abhänge, und alſo mit dieſer nicht als gleichbedeutend angeſehen werden müſſe. Deſſen Gegentheil innerlich unmöglich iſt, deſſen Gegentheil iſt freilich auch in aller Abſicht unmöglich, mithin iſt es ſelbſt abſolut nothwendig, aber ich kan nicht umgekehrt ſchlieſſen, was abſolut nothwendig iſt, deſſen Gegentheil iſt innerlich unmöglich, d. i. die abſolute Nothwendigkeit der Dinge iſt eine innere Nothwendigkeit; denn dieſe innere Nothwendigkeit iſt in gewiſſen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindeſten Begriff verbinden können; dagegen der, von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung, (auf alles Mögliche) ganz beſondere Beſtimmungen bey ſich führt. Weil nun der Verluſt eines Begriffs von groſſer Anwendung in der ſpeculativen Weltweisheit dem Philoſophen niemals gleichgültig ſeyn kan, ſo hoffe ich, es werde ihm die Beſtimmung und ſorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig ſeyn.

In dieſer erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts: abſolut, bedienen und es dem blos comparativ-oder in beſonderer Rückſicht gültigen entgegenſetzen; denn dieſes leztere iſt auf Bedingungen reſtringirt, ienes aber gilt ohne Reſtriction.

Nun geht der transſcendentale Vernunftbegriff iederzeit nur auf die abſolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen und endigt niemals, als bey dem ſchlechthin-, d. i. in ieder Beziehung Unbedingten. Denn die reine Vernunft überläßt alles dem Verſtande, der ſich zunächſt auf die Gegenſtände der Anſchauung oder vielmehr deren Syntheſis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält ſich allein die abſolute Totalität im Gebrauche der Verſtandesbegriffe vor, und ſucht die ſynthetiſche Einheit, welche in der Categorie gedacht wird, bis zum Schlechthinunbedingten hinauszuführen. Man kan daher dieſe die Vernunfteinheit der Erſcheinungen, ſo wie iene, welche die Categorie ausdrückt, Verſtandeseinheit nennen. So bezieht ſich demnach die Vernunft nur auf den Verſtandesgebrauch und zwar nicht, ſo fern dieſer den Grund möglicher Erfahrung enthält, (denn die abſolute Totalität der Bedingungen iſt kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt iſt) ſondern um ihm die Richtung auf eine gewiſſe Einheit vorzuſchreiben, von der der Verſtand keinen Begriff hat und die darauf hinaus geht, alle Verſtandeshandlungen, in

Anſe-

Anſehung eines ieden Gegenſtandes, in ein abſolutes Ganze zuſammen zu faſſen. Daher iſt der obiective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe iederzeit transſcendent, indeſſen daß der, von den reinen Verſtandesbegriffen, ſeiner Natur nach iederzeit immanent ſeyn muß, indem er ſich blos auf mögliche Erfahrung einſchränkt.

Ich verſtehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kan. Alſo ſind unſere iezt erwogene reine Vernunftbegriffe transſcendentale Ideen. Sie ſind Begriffe der reinen Vernunft; denn ſie betrachten alles Erfahrungserkentniß als beſtimt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen. Sie ſind nicht willkürlich erdichtet, ſondern durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, und beziehen ſich daher nothwendiger Weiſe auf den ganzen Verſtandesgebrauch. Sie ſind endlich transſcendent und überſteigen die Gränze aller Erfahrung, in welcher alſo niemals ein Gegenſtand vorkommen kan, der der transſcendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nent; ſo ſagt man, dem Obiect nach, (als von einem Gegenſtande des reinen Verſtandes) ſehr viel, dem Subiecte nach aber (d. i. in Anſehung ſeiner Wirklichkeit unter empiriſcher Bedingung) eben darum ſehr wenig, weil ſie, als der Begriff eines Maximum, in concreto niemals congruent kan gegeben werden. Weil nun das leztere im blos ſpeculativen Gebrauch der Ver-

nunſt eigentlich die ganze Abſicht iſt, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben ſo viel iſt, als ob der Begriff ganz und gar verfehlet würde, ſo heißt es von einem dergleichen Begriffe: er iſt nur eine Idee. So würde man ſagen können: das abſolute Ganze aller Erſcheinungen iſt nur eine Idee, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, ſo bleibt es ein Problem ohne alle Auflöſung. Dagegen, weil es im practiſchen Gebrauch des Verſtandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun iſt, ſo kan die Idee der practiſchen Vernunft iederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben werden, ia ſie iſt die unentbehrliche Bedingung iedes practiſchen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung iſt iederzeit begränzt und mangelhaft, aber unter nicht beſtimbaren Gränzen, alſo iederzeit unter dem Einfluſſe des Begriffs einer abſoluten Vollſtändigkeit. Demnach iſt die practiſche Idee iederzeit höchſt fruchtbar und in Anſehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig. In ihr hat die reine Vernunft ſogar Cauſſalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält, daher kan man von der Weisheit nicht gleichſam geringſchätzig ſagen: ſie iſt nur eine Idee, ſondern eben darum, weil ſie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke iſt, ſo muß ſie allem Practiſchen als urſprüngliche, zum wenigſten einſchränkende, Bedingung zur Regel dienen.

Ob wir nun gleich von den transſcendentalen Vernunftbegriffen ſagen müſſen: ſie ſind nur Ideen, ſo werden wir ſie doch keinesweges vor überflüßig und nichtig anzuſehen haben. Denn wenn ſchon dadurch kein Obiect beſtimt werden kan, ſo können ſie doch im Grunde und unbemerkt dem Verſtande zum Canon ſeines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenſtand mehr erkent, als er nach ſeinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieſer Erkentniß beſſer und weiter geleitet wird. Zu geſchweigen: daß ſie vielleicht von den Naturbegriffen zu den practiſchen einen Uebergang möglich machen, und den moraliſchen Ideen ſelbſt auf ſolche Art Haltung und Zuſammenhang mit den ſpeculativen Erkentniſſen der Vernunft verſchaffen können. Ueber alles dieſes muß man den Aufſchluß in dem Verfolg erwarten.

Unſerer Abſicht gemäß ſetzen wir aber hier die practiſche Ideen bey Seite und betrachten daher die Vernunft nur im ſpeculativen, und in dieſem noch enger, nemlich nur im transſcendentalen Gebrauch. Hier müſſen wir nun denſelben Weg einſchlagen, den wir oben bey der Deduction der Categorien nahmen, nemlich die logiſche Form der Vernunfterkentniß erwägen, und ſehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Obiecte an ſich ſelbſt, als ſynthetiſch a priori beſtimt, in Anſehung einer oder der andern Function der Vernunft, anzuſehen.

Vernunft, als Vermögen einer gewiſſen logiſchen Form der Erkentniß betrachtet, iſt das Vermögen zu ſchlieſſen, d. i. mittelbar (durch die Subſumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil iſt die allgemeine Regel (Oberſatz, Maior). Die Subſumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel iſt der Unterſatz (Minor), das wirkliche Urtheil, welches die Aſſertion der Regel in dem ſubſumirten Falle ausſagt, iſt der Schlußſatz (Conclusio). Die Regel nemlich ſagt etwas allgemein unter einer gewiſſen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel ſtatt. Alſo wird das, was unter iener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der dieſe Bedingung bey ſich führt) als gültig angeſehen. Man ſiehet leicht, daß die Vernunft durch Verſtandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkentniſſe gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Cörper ſind veränderlich, nur dadurch gelange, daß ich von dem entferneteren Erkentniß, (worin der Begriff des Cörpers noch nicht vorkomt, der aber doch davon die Bedingung enthält) anfange: alles zuſammengeſezte iſt veränderlich, von dieſem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des erſteren ſteht: die Cörper ſind zuſammengeſezt, und von dieſem allererſt zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkentniß (veränderlich) mit der vorliegenden verknüpft: folglich

ſind

ſind die Cörper veränderlich, ſo bin ich durch eine Reihe von Bedingungen (Prämiſſen) zu einer Erkentniß (Conclusion) gelanget. Nun läßt ſich eine iede Reihe, deren Exponent (des categoriſchen oder hypothetiſchen Urtheils) gegeben iſt, fortſetzen, mithin führt eben dieſelbe Vernunfthandlung zur ratiocinatio polyſyllogiſtica, welches eine Reihe von Schlüſſen iſt, die entweder auf die Seite der Bedingungen (per proſyllogismos), oder des Bedingten (per epiſyllogismos), in unbeſtimmte Weiten fortgeſetzet werden kan.

Man wird aber bald inne: daß die Kette, oder Reihe der Proſyllogismen, d. i. der gefolgerten Erkentniſſe auf der Seite der Gründe, oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkentniß, mit andern Worten: die aufſteigende Reihe der Vernunftſchlüſſe ſich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müſſe, als die abſteigende Reihe, d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Epiſyllogismen. Denn, da im erſteren Falle das Erkentniß (concluſio) nur als bedingt gegeben iſt: ſo kan man zu demſelben vermittelſt der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigſtens unter der Vorausſetzung: daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben ſind, (Totalität in der Reihe der Prämiſſen) weil nur unter deren Vorausſetzung das vorliegende Urtheil a priori möglich iſt; dagegen auf der Seite des Bedingten, oder der Folgerungen, nur eine werden-

de

de und nicht ſchon ganz vorausgeſezte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Daher wenn eine Erkentniß als bedingt angeſehen wird, ſo iſt die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufſteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzuſehen. Wenn aber eben dieſelbe Erkentniß zugleich als Bedingung anderer Erkentniſſe angeſehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in abſteigender Linie ausmachen, ſo kan die Vernunft ganz gleichgültig ſeyn, wie weit dieſer Fortgang ſich a parte poſteriori erſtrecke, und ob gar überall Totalität dieſer Reihe möglich ſey; weil ſie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Concluſion nicht bedarf, indem dieſe durch ihre Gründe a parte priori ſchon hinreichend beſtimt und geſichert iſt. Es mag nun ſeyn: daß auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämiſſen ein Erſtes habe, als oberſte Bedingung oder nicht, und alſo a parte priori ohne Gränzen, ſo muß ſie doch Totalität der Bedingung enthalten, geſetzt, daß wir niemals dahin gelangen könten, ſie zu faſſen, und die ganze Reihe muß unbedingt wahr ſeyn, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entſpringende Folgerung angeſehen wird, als wahr gelten ſoll. Dieſes iſt eine Foderung der Vernunft, die ihr Erkentniß als a priori beſtimt und als nothwendig ankündigt, entweder an ſich ſelbſt, und denn bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet iſt, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die ſelbſt unbedingter Weiſe wahr iſt.

Des

Des
Erſten Buchs der transſcendentalen Dialectik
Dritter Abſchnitt.
Syſtem der transſcendentalen Ideen.

Wir haben es hier nicht mit einer logiſchen Dialectik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkentniß abſtrahirt und lediglich den falſchen Schein in der Form der Vernunftſchlüſſe aufdekt, ſondern mit einer transſcendentalen, welche, völlig a priori, den Urſprung gewiſſer Erkentniſſe aus reiner Vernunft und geſchloſſener Begriffe, deren Gegenſtand empiriſch gar nicht gegeben werden kan, die alſo gänzlich auſſer dem Vermögen des reinen Verſtandes liegen, enthalten ſoll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transſcendentale Gebrauch unſerer Erkentniß, ſowol in Schlüſſen, als Urtheilen, auf den logiſchen haben muß, abgenommen: daß es nur drey Arten von Dialectiſchen Schlüſſen geben werde, die ſich auf die dreyerley Schlußarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkentniſſen gelangen kan, und daß in allem ihr Geſchäfte ſey, von der bedingten Syntheſis, an die der Verſtand iederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzuſteigen, die er niemals erreichen kan.

Nun iſt das allgemeine aller Beziehung, die unſere Vorſtellungen haben können, 1) die Beziehung aufs Subiect, 2) die Beziehung auf Obiecte und zwar, entweder erſt=

erſtlich als Erſcheinungen, oder als Gegenſtände des Denkens überhaupt. Wenn man dieſe Untereintheilung mit der oberen verbindet, ſo iſt alles Verhältniß der Vorſtellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreyfach: 1. das Verhältniß zum Subiect, 2. zum Mannigfaltigen des Obiects in der Erſcheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der ſynthetiſchen Einheit der Vorſtellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transſcendentale Ideen) aber mit der unbedingten ſynthetiſchen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transſcendentale Ideen ſich unter drey Claſſen bringen laſſen, davon die **erſte** die abſolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subiects, die **zweite** die abſolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erſcheinung, die **dritte** die abſolute Einheit der Bedingung aller Gegenſtände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subiect iſt der Gegenſtand der Pſychologie, der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Welt) der Gegenſtand der Cosmologie und das Ding, welches die oberſte Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kan, enthält, (das Weſen aller Weſen) der Gegenſtand der Theologie. Alſo giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transſcendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transſcendentalen Weltwiſſenſchaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transſcen-

ſcendentalen Gotteserkentniß (Theologia transſcendentalis) an die Hand. Der bloſſe Entwurf ſo gar zu einer ſowol als der andern dieſer Wiſſenſchaften, ſchreibt ſich gar nicht von dem Verſtande her, ſelbſt, wenn er gleich mit dem höchſten logiſchen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüſſen verbunden wäre, um von einem Gegenſtande deſſelben (Erſcheinung) zu allen anderen bis in die entlegenſte Glieder der empiriſchen Syntheſis fortzuſchreiten, ſondern iſt lediglich ein reines und ächtes Product, oder Problem, der reinen Vernunft.

Was unter dieſen drey Titeln aller tranſſcendentalen Ideen vor modi der reinen Vernunftbegriffe ſtehen, wird in dem folgenden Hauptſtücke vollſtändig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Categorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht ſich niemals gerade zu auf Gegenſtände, ſondern auf die Verſtandesbegriffe von denſelben. Eben ſo wird ſich auch nur in der völligen Ausführung deutlich machen laſſen, wie die Vernunft lediglich durch den ſynthetiſchen Gebrauch eben derſelben Function, deren ſie ſich zum categoriſchen Vernunftſchluſſe bedient, nothwendiger Weiſe auf den Begriff der abſoluten Einheit des denkenden Subiects kommen müſſe, wie das logiſche Verfahren in hypothetiſchen die Idee vom Schlechthinunbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloſſe Form des diſiunctiven Vernunftſchluſſes den höchſten Vernunftbegriff von einem Weſen aller Weſen nothwendiger

Weiſe

Weiſe nach ſich ziehen müſſe, ein Gedanke der, beym erſten Anblick, äuſſerſt paradox zu ſeyn ſcheint.

Von dieſen transſcendentalen Ideen iſt eigentlich keine obiective Deduction möglich, ſo wie wir ſie von den Categorien liefern konten. Denn in der That haben ſie keine Beziehung auf irgend ein Obiect, was ihnen congruent gegeben werden könte, eben darum, weil ſie nur Ideen ſind. Aber eine ſubiective Anleitung derſelben aus der Natur unſerer Vernunft konten wir unternehmen und die iſt im gegenwärtigen Hauptſtücke auch geleiſtet worden.

Man ſieht leicht: daß die reine Vernunft nichts anders zur Abſicht habe, als die abſolute Totalität der Syntheſis auf der Seite der Bedingungen (es ſey der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz) und daß ſie mit der abſoluten Vollſtändigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu ſchaffen habe. Denn nur allein iener bedarf ſie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszuſetzen, und ſie dadurch dem Verſtande a priori zu geben. Iſt aber eine vollſtändig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, ſo bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Anſehung der Fortſetzung der Reihe; denn der Verſtand thut ieden Schritt abwerts, von der Bedingung zum Bedingten, von ſelber. Auf ſolche Weiſe dienen die transſcendentale Ideen nur zum Aufſteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Anſehung des Hinabgehens zum

Be-

Bedingten aber, giebt es zwar einen weit erſtrekten logiſchen Gebrauch, den unſere Vernunft von den Verſtandesgeſetzen macht, aber gar keinen transſcendentalen, und, wenn wir uns von der abſoluten Totalität einer ſolchen Syntheſis (des progreſſus) eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, ſo iſt dieſes ein Gedankending (ens rationis), welches nur willkührlich gedacht, und nicht durch die Vernunft nothwendig vorausgeſezt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität ſeiner Bedingungen, aber nicht ſeiner Folgen vorausgeſezt. Folglich iſt ein ſolcher Begriff keine transſcendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu thun haben.

Zulezt wird man auch gewahr: daß unter den transſcendentalen Ideen ſelbſt ein gewiſſer Zuſammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft, vermittelſt ihrer, alle ihre Erkentniſſe in ein Syſtem bringe. Von der Erkentniß ſeiner ſelbſt (der Seele) zur Welterkentniß, und, vermittelſt dieſer, zum Urweſen fortzugehen, iſt ein ſo natürlicher Fortſchritt, daß er dem logiſchen Fortgange der Vernunft, von den Prämiſſen zum Schlußſatze ähnlich ſcheint. Ob nun hier wirklich eine Verwandſchaft von der Art, als zwiſchen dem logiſchen und transſcendentalen Verfahren, in geheim zum Grunde liege, iſt auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieſer Unterſuchungen allererſt erwarten muß.

Wir haben vorläufig unſern Zweck ſchon erreicht: da wir die transſcendentale Begriffe der Vernunft, die ſich ſonſt gewöhnlich in der Theorie der Philoſophen unter andere miſchen, ohne daß dieſe ſie einmal von Verſtandesbegriffen gehörig unterſcheiden, aus dieſer zweideutigen Lage haben herausziehen, ihren Urſprung, und dadurch zugleich ihre beſtimte Zahl, über die es gar keine mehr geben kan, angeben und ſie in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange haben vorſtellen können, wodurch ein beſonderes Feld vor die reine Vernunft abgeſtekt und eingeſchränkt wird.

Der Transſcendentalen Dialectik Zweites Buch.

Von den dialectiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft.

Man kan ſagen: der Gegenſtand einer bloſſen transſcendentalen Idee ſey etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich dieſe Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren urſprünglichen Geſetzen erzeugt worden. Denn in der That iſt auch von einem Gegenſtande, der der Foderung der Vernunft adäquat ſeyn ſoll, kein Verſtandesbegriff möglich, d. i. ein ſolcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anſchaulich gemacht wer-

werden kan. Beſſer würde man ſich doch, und mit weniger Gefahr des Mißverſtändniſſes ausdrücken, wenn man ſagte: daß wir vom Obiect, welches einer Idee correſpondirt, keine Kentniß, obzwar einen problematiſchen Begriff haben können.

Nun beruhet wenigſtens die transſcendentale (ſubiective) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf: daß wir durch einen nothwendigen Vernunftſchluß auf ſolche Ideen gebracht werden. Alſo wird es Vernunftſchlüſſe geben, die keine empiriſche Prämiſſen enthalten und vermittelſt deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes ſchlieſſen, wovon wir doch keinen Begriff haben und dem wir gleichwol, durch einen unvermeidlichen Schein, obiective Realität geben. Dergleichen Schlüſſe ſind in Anſehung ihres Reſultats alſo eher vernünftelnde, als Vernunftſchlüſſe zu nennen; wiewol ſie, ihrer Veranlaſſung wegen, wol den lezteren Namen führen können, weil ſie doch nicht erdichtet, oder zufällig entſtanden, ſondern aus der Natur der Vernunft entſprungen ſind. Es ſind Sophiſticationen, nicht der Menſchen, ſondern der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte unter allen Menſchen ſich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwakt und äfft, niemals völlig los werden kan.

Dieſer dialectiſchen Vernunftſchlüſſe giebt es alſo nur dreierley Arten, ſo vielfach, als die Ideen ſind, auf die

die ihre Schlußſätze auslaufen. In dem Vernunftſchluſſe der erſten Claſſe ſchlieſſe ich von dem transſcendentalen Begriffe des Subiects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die abſolute Einheit dieſes Subiects ſelber, von welchem ich auf dieſe Weiſe gar keinen Begriff habe. Dieſen dialectiſchen Schluß werde ich den transſcendentalen Paralogismus nennen. Die zweite Claſſe der vernünftelnden Schlüſſe iſt auf den transſcendentalen Begriff der abſoluten Totalität, der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erſcheinung überhaupt, angelegt und ich ſchlieſſe daraus, daß ich von der unbedingten ſynthetiſchen Einheit der Reihe auf einer Seite, iederzeit einen ſich ſelbſt widerſprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenſtehenden Einheit, wovon ich gleichwol auch keinen Begriff habe. Den Zuſtand der Vernunft bey dieſen dialectiſchen Schlüſſen, werde ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich ſchlieſſe ich, nach der dritten Art vernünftelnder Schlüſſe, von der Totalität der Bedingungen, Gegenſtände überhaupt, ſo fern ſie mir gegeben werden können, zu denken, auf die abſolute ſynthetiſche Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloſſen transſcendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Weſen aller Weſen, welches ich durch einen transſcendenten Begriff noch weniger kenne und von deſſen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Dieſen dialectiſchen Vernunftſchluß werde ich das Ideal der reinen Vernunft nennen.

Der

Des
Zweiten Buchs
der transſcendentalen Dialectik
Erſtes Hauptſtück.
Von den
Paralogiſmen der reinen Vernunft.

Der logiſche Paralogiſmus beſteht in der Falſchheit eines Vernunftſchluſſes der Form nach, ſein Inhalt mag übrigens ſeyn, welcher er wolle. Ein transſcendentaler Paralogiſmus aber hat einen transſcendentalen Grund: der Form nach falſch zu ſchlieſſen. Auf ſolche Weiſe wird ein dergleichen Fehlſchluß in der Natur der Menſchenvernunft ſeinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illuſion bey ſich führen.

Jezt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liſte der transſcendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezehlt werden muß, ohne doch darum iene Tafel im mindeſten zu verändern und vor mangelhaft zu erklären. Dieſes iſt der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke. Man ſieht aber leicht: daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transſcendentalen ſey und alſo unter dieſen iederzeit mit begriffen werde, und daher eben ſowol transſcendental ſey, aber keinen beſondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewuſtſeyn gehörig, aufzuführen. Indeſſen, ſo rein

rein er auch vom Empiriſchen (dem Eindrucke der Sinne) iſt, ſo dient er doch dazu, zweierley Gegenſtände aus der Natur unſerer Vorſtellungskraft zu unterſcheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenſtand des innern Sinnes und heiſſe Seele. Dasienige, was ein Gegenſtand äuſſerer Sinne iſt, heiſst Cörper. Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich, als ein denkend Weſen, ſchon den Gegenſtand der Pſychologie, welche die rationale Seelenlehre heiſſen kan, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wiſſen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto beſtimt) aus dieſem Begriffe Ich, ſo fern er bey allem Denken vorkomt, geſchloſſen werden kan.

Die rationale Seelenlehre iſt nun wirklich ein Unterfangen von dieſer Art, denn wenn das mindeſte Empiriſche meines Denkens, irgend eine beſondere Wahrnehmung meines inneren Zuſtandes, noch unter die Erkentnißgründe dieſer Wiſſenſchaft gemiſcht würde, ſo wäre ſie nicht mehr rationale, ſondern empiriſche Seelenlehre. Wir haben alſo ſchon eine angebliche Wiſſenſchaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz ſchicklich, und der Natur einer Transſcendentalphiloſophie gemäß, unterſuchen können. Man darf ſich daran nicht ſtoſſen: daß ich doch an dieſem Satze, der die Wahrnehmung ſeiner Selbſt ausdrükt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet

wird,

wird, niemals rein, ſondern zum Theil auf ein empiriſches Principium gegründet ſey. Denn dieſe innere Wahrnehmung iſt nichts weiter, als die bloſſe Apperception: Ich denke, welche ſogar alle transſcendentale Begriffe möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Subſtanz, die Urſache ꝛc. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne das irgend ein beſonderer Unterſchied derſelben und Beſtimmung empiriſch gegeben iſt, kan nicht als empiriſche Erkentniß, ſondern muß als Erkentniß des Empiriſchen überhaupt angeſehen werden, und gehört zur Unterſuchung der Möglichkeit einer ieden Erfahrung, welche allerdings transſcendental iſt. Das mindeſte Obiect der Wahrnehmung (z. B. nur Luſt oder Unluſt), welche zu der allgemeinen Vorſtellung des Selbſtbewuſtſeyns hinzu käme, würde die rationale Pſychologie ſogleich in eine empiriſche verwandeln.

Ich denke, iſt alſo der alleinige Text der rationalen Pſychologie, aus welchem ſie ihre ganze Weisheit auswickeln ſoll. Man ſieht leicht: daß dieſer Gedanke, wenn er auf einen Gegenſtand (mich ſelbſt) bezogen werden ſoll, nichts anders, als transſcendentale Prädicate deſſelben enthalten könne; weil das mindeſte empiriſche Prädicat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wiſſenſchaft von aller Erfahrung, verderben würde.

Wir werden aber hier blos dem Leitfaden der Categorien zu folgen haben, nur, da hier zuerſt ein Ding, Ich, als denkend Weſen, gegeben worden, ſo werden wir zwar die obige Ordnung der Categorien unter einander, wie ſie in ihrer Tafel vorgeſtellet iſt, nicht verändern, aber doch, hier von der Categorie der Subſtanz anfangen, dadurch ein Ding an ſich ſelbſt vorgeſtellet wird, und ſo ihrer Reihe rückwerts nachgehen. Die Topik der rationalen Seelenlehre, woraus alles übrige, was ſie nur enthalten mag, abgeleitet werden muß, iſt demnach folgende:

1.
Die Seele iſt
Subſtanz

2.
Ihrer Qualität nach
Einfach

3.
Den verſchiedenen Zeiten nach,
in welchen ſie da iſt,
numeriſch-identiſch, d. i.
Einheit (nicht Vielheit.)

4.
Im Verhältniſſe
zu möglichen Gegenſtänden im Raume *).

Aus

*) Der Leſer, der aus dieſen Ausdrücken, in ihrer transſcendentalen Abgezogenheit, nicht ſo leicht den pſychologiſchen Sinn derſelben und warum das leztere Attribut der Seele zur Categorie der Exiſtenz gehöre, errathen wird, wird ſie in dem folgenden hinreichend erklärt und gerechtfer-

Aus dieſen Elementen entſpringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre, lediglich durch die Zuſammenſetzung, ohne im mindeſten ein anderes Principium zu erkennen. Dieſe Subſtanz, blos als Gegenſtand des inneren Sinnes, giebt den Begriff der Immaterialität, als einfache Subſtanz, der Incorruptibilität, die Identität derſelben, als intellectueller Subſtanz, giebt die Perſonalität, alle dieſe drey Stücke zuſammen die Spiritualität, das Verhältniß zu den Gegenſtänden im Raume giebt das Commercium mit Cörpern, mithin ſtellet ſie die denkende Subſtanz, als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. ſie als Seele (anima) und als den Grund der Animalität vor, dieſe durch die Spiritualität eingeſchränkt, Immortalität.

Hierauf beziehen ſich nun vier Paralogismen einer transſcendentalen Seelenlehre, welche fälſchlich vor eine Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, von der Natur unſeres denkenden Weſens, gehalten wird. Zum Grunde derſelben können wird aber nichts anderes legen, als die einfache und vor ſich ſelbſt an Inhalt gänzlich leere Vorſtel-

fertigt finden. Uebrigens habe ich wegen der lateiniſchen Ausdrücke, die ſtatt der gleichbedeutenden deutſchen, wider den Geſchmack der guten Schreibart, eingefloſſen ſind, ſowol bey dieſem Abſchnitte, als auch in Anſehung des ganzen Werks, zur Entſchuldigung anzuführen: daß ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeſte Unverſtändlichkeit erſchweren wollen.

lung: Ich, von der man nicht einmal ſagen kan: daß ſie ein Begriff ſey, ſondern ein bloſſes Bewuſtſeyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieſes Ich, oder Er, oder Es (das Ding) welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transſcendentales Subiect der Gedanken vorgeſtellt = X, welches nur durch die Gedanken, die ſeine Prädicate ſind, erkant wird und wovon wir, abgeſondert, niemals den mindeſten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beſtändigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns ſeiner Vorſtellung iederzeit ſchon bedienen müſſen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen iſt, weil das Bewuſtſeyn an ſich nicht ſowol eine Vorſtellung iſt, die ein beſonderes Obiect unterſcheidet, ſondern eine Form derſelben überhaupt, ſo fern ſie Erkentniß genant werden ſoll; denn von der allein kan ich ſagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.

Es muß aber gleich anfangs befremdlich ſcheinen: daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke und die mithin blos eine Beſchaffenheit meines Subiects iſt, zugleich vor alles, was denkt, gültig ſeyn ſolle, und daß wir auf einen empiriſch ſcheinenden Satz ein apodictiſches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaſſen können, nemlich: daß alles, was denkt, ſo beſchaffen ſey, als der Ausſpruch des Selbſtbewuſtſeyns es an mir ausſagt. Die Urſache aber hievon liegt darin: daß wir den Dingen a priori alle die Eigenſchaften nothwendig beilegen müſſen,

die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir ſie allein denken. Nun kan ich von einem denkenden Weſen durch keine äuſſere Erfahrung, ſondern blos durch das Selbſtbewuſtſeyn die mindeſte Vorſtellung haben. Alſo ſind dergleichen Gegenſtände nichts weiter, als die Uebertragung dieſes meines Bewuſtſeyns auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Weſen vorgeſtellet werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hiebey nur problematiſch genommen; nicht ſo fern er eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalten mag (das carteſianiſche cogito; ergo ſum), ſondern ſeiner bloßen Möglichkeit nach, um zu ſehen, welche Eigenſchaften aus dieſem ſo einfachen Satze auf das Subiect deſſelben (es mag dergleichen nun exiſtiren oder nicht) flieſſen mögen.

Läge unſerer reinen Vernunfterkentniß von denkenden Weſen überhaupt mehr, als das cogito zum Grunde, würden wir die Beobachtungen, über das Spiel unſerer Gedanken und die daraus zu ſchöpfende Naturgeſetze des denkenden Selbſt, auch zu Hülfe nehmen: ſo würde eine empiriſche Pſychologie entſpringen, welche eine Art der Phyſiologie des inneren Sinnes ſeyn würde und vielleicht die Erſcheinungen deſſelben zu erklären, niemals aber dazu dienen könte, ſolche Eigenſchaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Einfachen) zu eröfnen, noch von denkenden Weſen überhaupt etwas, das ihre Natur betrift, apodictiſch zu lehren; ſie wäre alſo keine rationale Pſychologie.

Da

Da nun der Satz: Ich denke (problematiſch genommen), die Form eines ieden Verſtandesurtheils überhaupt enthält und alle Categorien als ihr Vehikel, begleitet, ſo iſt klar: daß die Schlüſſe aus demſelben einen blos transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes enthalten können, welcher alle Beimiſchung der Erfahrung ausſchlägt, und an deſſen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns ſchon zum voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn alſo durch alle Prädicamente der reinen Seelenlehre mit einem critiſchen Auge verfolgen.

Erſter Paralogism der Subſtantialität.

Dasienige, deſſen Vorſtellung das abſolute Subiect unſerer Urtheile iſt und daher nicht als Beſtimmung eines andern Dinges gebraucht werden kan, iſt Subſtanz.

Ich, als ein denkend Weſen, bin das abſolute Subiect aller meiner möglichen Urtheile, und dieſe Vorſtellung von Mir ſelbſt kan nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Alſo bin ich, als denkend Weſen (Seele), Subſtanz.

Critik des erſten Paralogism der reinen Pſychologie.

Wir haben in dem analytiſchen Theile der transſcendentalen Logik gezeigt: daß reine Categorien (und unter dieſen auch die der Subſtanz) an ſich ſelbſt gar keine obiective Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine Anſchauung unter-

untergelegt iſt, auf deren Mannigfaltiges ſie, als Functionen der ſynthetiſchen Einheit, angewandt werden können. Ohne das ſind ſie lediglich Functionen eines Urtheils ohne Inhalt. Von iedem Dinge überhaupt kan ich ſagen, es ſey Subſtanz, ſo fern ich es von bloſſen Prädicaten und Beſtimmungen der Dinge unterſcheide. Nun iſt in allem unſerem Denken das Ich das Subiect, dem Gedanken nur als Beſtimmungen inhäriren, und dieſes Ich kan nicht als die Beſtimmung eines anderen Dinges gebraucht werden. Alſo muß iedermann Sich ſelbſt nothwendiger Weiſe als die Subſtanz, das Denken aber nur als Accidenzen ſeines Daſeyns und Beſtimmungen ſeines Zuſtandes anſehen.

Was ſoll ich aber nun von dieſem Begriffe einer Subſtanz vor einen Gebrauch machen. Daß ich, als ein denkend Weſen, vor mich ſelbſt fortdaure, natürlicher Weiſe weder entſtehe noch vergehe, das kan ich daraus keinesweges ſchlieſſen und dazu allein kan mir doch der Begriff der Subſtantialität meines denkenden Subiects nutzen, ohne welches ich ihn gar wol entbehren könte.

Es fehlt ſo viel, daß man dieſe Eigenſchaften aus der bloſſen reinen Categorie einer Subſtanz ſchließen könte, daß wir vielmehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenſtandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müſſen, wenn wir auf ihn den empiriſchbrauchbaren Begriff von einer Subſtanz anwenden wollen. Nun haben wir aber bey unſerem Satze keine Erfahrung zum Grunde gelegt, ſondern lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, den

alles

alles Denken, auf das Ich, als das gemeinſchaftliche Subiect, hat, dem es inhärirt, geſchloſſen. Wir würden auch, wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine ſichere Beobachtung eine ſolche Beharrlichkeit darthun können. Denn das Ich iſt zwar in allen Gedanken; es iſt aber mit dieſer Vorſtellung nicht die mindeſte Anſchauung verbunden, die es von anderen Gegenſtänden der Anſchauung unterſchiede. Man kan alſo zwar wahrnehmen, daß dieſe Vorſtellung bey allem Denken immer wiederum vorkömt, nicht aber, daß es eine ſtehende und bleibende Anſchauung ſey, worin die Gedanken (als wandelbar) wechſelten.

Hieraus folgt: daß der erſte Vernunftſchluß der transſcendentalen Pſychologie uns nur eine vermeintliche neue Einſicht aufhefte, indem er das beſtändige logiſche Subiect des Denkens, vor die Erkentniß des realen Subiects der Inhärenz ausgiebt, von welchem wir nicht die mindeſte Kentniß haben, noch haben können, weil das Bewuſtſeyn das einzige iſt, was alle Vorſtellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unſere Wahrnehmungen, als dem transſcendentalen Subiecte, müſſen angetroffen werden, und wir, auſſer dieſer logiſchen Bedeutung des Ich, keine Kentniß von dem Subiecte an ſich ſelbſt haben, was dieſem, ſo wie allen Gedanken, als Subſtratum zum Grunde liegt. Indeſſen kan man den Satz: die Seele iſt Subſtanz, gar wol gelten laſſen, wenn man ſich nur beſcheidet: daß unſer dieſer Begriff nicht im mindeſten weiter führe, oder irgend eine von den gewöhnli-

chen

chen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derſelben bey allen Veränderungen und ſelbſt dem Tode des Menſchen lehren könne, daß er alſo nur eine Subſtanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne.

Zweiter Paralogism der Simplicität.

Dasienige Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angeſehen werden kan, iſt einfach.

Nun iſt die Seele, oder das denkende Ich, ein ſolches:

Alſo ꝛc.

Critik des zweiten Paralogisms der transſcendentalen Pſychologie.

Dies iſt der Achilles aller dialectiſchen Schlüſſe der reinen Seelenlehre, nicht etwa blos ein ſophiſtiſches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünſtelt, um ſeinen Behauptungen einen flüchtigen Schein zu geben, ſondern ein Schluß, der ſogar die ſchärfſte Prüfung und die größte Bedenklichkeit des Nachforſchens auszuhalten ſcheint. Hier iſt er.

Eine iede zuſammengeſezteSubſtanz iſt ein Aggregat vieler, und die Handlung eines Zuſammengeſezten, oder das, was ihm, als einem ſolchen, inhärirt, iſt ein Aggregat vieler Handlungen oder Accidenzen, welche unter der Menge der Subſtanzen vertheilt ſind. Nun iſt zwar eine Wirkung, die aus der Concurrenz vieler handelnden

Sub-

Subſtanzen entſpringt, möglich, wenn dieſe Wirkung blos äuſſerlich iſt (wie z. B. die Bewegung eines Cörpers die vereinigte Bewegung aller ſeiner Theile iſt). Allein mit Gedanken, als innerlich zu einem denkenden Weſen gehörigen Accidenzen, iſt es anders beſchaffen. Denn, ſetzet, das Zuſammengeſezte dächte: ſo würde ein ieder Theil deſſelben einen Theil des Gedanken, alle aber zuſammengenommen allererſt den ganzen Gedanken enthalten. Nun iſt dieſes aber widerſprechend. Denn, weil die Vorſtellungen, die unter verſchiedenen Weſen vertheilt ſind, (z. B. die einzelne Wörter eines Verſes) niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen: ſo kan der Gedanke nicht einem Zuſammengeſezten, als einem ſolchen, inhäriren. Er iſt alſo nur in einer Subſtanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin ſchlechterdings einfach iſt *).

Der ſo genante neruus probandi dieſes Arguments liegt in dem Satze: daß viele Vorſtellungen in der abſoluten Einheit des denkenden Subiects enthalten ſeyn müſſen, um einen Gedanken auszumachen. Dieſen Satz aber kan niemand aus Begriffen beweiſen. Denn, wie wollte er es wol anfangen, um dieſes zu leiſten? Der Satz:

*) Es iſt ſehr leicht, dieſem Beweiſe die gewöhnliche ſchulgerechte Abgemeſſenheit der Einkleidung zu geben. Allein es iſt zu meinem Zwecke ſchon hinreichend, den bloſſen Beweißgrund, allenfalls auf populäre Art, vor Augen zu legen.

Satz: Ein Gedanke kan nur die Wirkung der abſoluten Einheit des denkenden Weſens ſeyn, kan nicht als analytiſch behandelt werden. Denn die Einheit des Gedanken, der aus vielen Vorſtellungen beſteht, iſt collectiv und kan ſich, den bloſſen Begriffen nach, eben ſowol auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Subſtanzen beziehen, (wie die Bewegung eines Cörpers die zuſammengeſezte Bewegung aller Theile deſſelben iſt) als auf die abſolute Einheit des Subiects. Nach der Regel der Identität kan alſo die Nothwendigkeit der Vorausſetzung einer einfachen Subſtanz, bey einem zuſammengeſezten Gedanken, nicht eingeſehen werden. Daß aber eben derſelbe Satz ſynthetiſch und völlig a priori aus lauter Begriffen erkant werden ſolle, das wird ſich niemand zu verantworten getrauen, der den Grund der Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze a priori, ſo wie wir ihn oben dargelegt haben, einſieht.

Nun iſt es aber auch unmöglich, dieſe nothwendige Einheit des Subiects, als die Bedingung der Möglichkeit eines ieden Gedankens, aus der Erfahrung abzuleiten. Denn dieſe giebt keine Nothwendigkeit zu erkennen, geſchweige, daß der Begriff der abſoluten Einheit weit über ihre Sphäre iſt. Woher nehmen wir denn dieſen Satz, worauf ſich der ganze pſychologiſche Vernunftſchluß ſtützet?

Es iſt offenbar: daß, wenn man ſich ein denkend Weſen vorſtellen will, man ſich ſelbſt an ſeine Stelle ſetzen, und alſo dem Obiecte, welches man erwägen wollte, ſein eigenes Subiect unterſchieben müſſe, (welches in keiner ande-

anderen Art der Nachforſchung der Fall iſt) und daß wir nur darum abſolute Einheit des Subiects zu einem Gedanken erfodern, weil ſonſt nicht geſagt werden könte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorſtellung). Denn obgleich das Ganze des Gedanken getheilt und unter viele Subiecte vertheilt werden könte, ſo kan doch das ſubiective Ich nicht getheilt und vertheilt werden, und dieſes ſetzen wir doch bey allem Denken voraus.

Alſo bleibt eben ſo hier, wie in dem vorigen Paralogism, der formale Satz der Apperception: Ich denke, der ganze Grund, auf welchen die rationale Pſychologie die Erweiterung ihrer Erkentniſſe wagt, welcher Satz zwar freilich keine Erfahrung iſt, ſondern die Form der Apperception, die ieder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht, gleichwol aber nur immer in Anſehung einer möglichen Erkentniß überhaupt, als blos ſubiective Bedingung derſelben, angeſehen werden muß, die wir mit Unrecht zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkentniß der Gegenſtände, nemlich zu einem Begriffe vom denkenden Weſen überhaupt machen, weil wir dieſes uns nicht vorſtellen können, ohne uns ſelbſt mit der Formel unſeres Bewuſtſeyns an die Stelle iedes andern intelligenten Weſens zu ſetzen.

Aber die Einfachheit meiner ſelbſt (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Satze: Ich denke, geſchloſſen, ſondern der erſtere liegt ſchon in iedem Gedanken ſelbſt. Der Satz: Ich bin einfach, muß als ein unmit-

telbarer Ausdruck der Apperception angeſehen werden, ſo wie der vermeintliche carteſianiſche Schluß, cogito, ergo ſum, in der That tavtologiſch iſt, indem das cogito (ſum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar ausſagt. Ich bin einfach, bedeutet aber nichts mehr, als daß dieſe Vorſtellung: Ich, nicht die mindeſte Mannigfaltigkeit in ſich faſſe, und daß ſie abſolute (obzwar blos logiſche) Einheit ſey.

Alſo iſt der ſo berühmte pſychologiſche Beweis lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorſtellung, die nur das Verbum in Anſehung einer Perſon dirigirt, gegründet. Es iſt aber offenbar: daß das Subiect der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transſcendental bezeichnet werde, ohne die mindeſte Eigenſchaft deſſelben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen, oder zu wiſſen. Es bedeutet ein Etwas überhaupt (transſcendentales Subiect), deſſen Vorſtellung allerdings einfach ſeyn muß, eben darum, weil man gar nichts an ihm beſtimt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgeſtellt werden kan, als durch den Begriff von einem bloſſen Etwas. Die Einfachheit aber der Vorſtellung von einem Subiect iſt darum nicht eine Erkentniß von der Einfachheit des Subiects ſelbſt, denn von deſſen Eigenſchaften wird gänzlich abſtrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich, (welchen ich auf iedes denkende Subiect anwenden kan), bezeichnet wird.

 So

So viel iſt gewiß: daß ich mir durch das Ich iederzeit eine abſolute, aber logiſche Einheit des Subiects (Einfachheit) gedenke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subiects erkenne. So wie der Satz: ich bin Subſtanz, nichts als die reine Categorie bedeutete, von der ich in concreto keinen Gebrauch (empiriſchen) machen kan: ſo iſt es mir auch erlaubt zu ſagen: Ich bin eine einfache Subſtanz, d. i. deren Vorſtellung niemals eine Syntheſis des Mannigfaltigen enthält; aber dieſer Begriff, oder auch dieſer Satz, lehret uns nicht das mindeſte in Anſehung meiner ſelbſt als eines Gegenſtandes der Erfahrung, weil der Begriff der Subſtanz ſelbſt nur als Function der Syntheſis, ohne unterlegte Anſchauung, mithin ohne Obiect gebraucht wird, und nur von der Bedingung unſerer Erkentniß, aber nicht von irgend einem anzugebenden Gegenſtande gilt. Wir wollen über die vermeintliche Brauchbarkeit dieſes Satzes einen Verſuch anſtellen.

Jederman muß geſtehen: daß die Behauptung von der einfachen Natur der Seele nur ſo fern von einigem Werthe ſey, als ich dadurch dieſes Subiect von aller Materie zu unterſcheiden und ſie folglich von der Hinfälligkeit ausnehmen kan, der dieſe iederzeit unterworfen iſt. Auf dieſen Gebrauch iſt obiger Satz auch ganz eigentlich angelegt, daher er auch mehrentheils ſo ausgedrückt wird: die Seele iſt nicht körperlich. Wenn ich nun zeigen kan: daß,

ob man gleich dieſem Cardinalſatze der rationalen Seelenlehre, in der reinen Bedeutung eines bloſſen Vernunfturtheils, (aus reinen Categorien), alle obiective Gültigkeit einräumt, (alles, was denkt, iſt einfache Subſtanz), dennoch nicht der mindeſte Gebrauch von dieſem Satze, in Anſehung der Ungleichartigkeit, oder Verwandſchaft derſelben mit der Materie, gemacht werden könne: ſo wird dieſes eben ſo viel ſeyn, als ob ich dieſe vermeintliche pſychologiſche Einſicht in das Feld bloſſer Ideen verwieſen hätte, denen es an Realität des obiectiven Gebrauchs mangelt.

Wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik unläugbar bewieſen: daß Cörper bloſſe Erſcheinungen unſeres äuſſeren Sinnes, und nicht Dinge an ſich ſelbſt ſind. Dieſem gemäß können wir mit Recht ſagen: daß unſer denkendes Subiect nicht körperlich ſey, das heißt: daß, da es als Gegenſtand des inneren Sinnes von uns vorgeſtellet wird, es, in ſo fern als es denkt, kein Gegenſtand äuſſerer Sinne, d. i. keine Erſcheinung im Raume ſeyn könne. Dieſes will nun ſo viel ſagen: es können uns niemals unter äuſſeren Erſcheinungen denkende Weſen, als ſolche, vorkommen, oder, wir können ihre Gedanken, ihr Bewuſtſeyn, ihre Begierden ꝛc nicht äuſſerlich anſchauen; denn dieſes gehört alles vor den innern Sinn. In der That ſcheint dieſes Argument auch das natürliche und populäre, worauf ſelbſt der gemeinſte Verſtand von ie-

ieher gefallen zu ſeyn ſcheint, und dadurch ſchon ſehr früh Seelen, als von den Cörpern ganz unterſchiedene Weſen, zu betrachten angefangen hat.

Ob nun aber gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, Zuſammenhang und Bewegung, kurz alles, was uns äuſſere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entſchlieſſung ſeyn, oder ſolche enthalten werden, als die überall keine Gegenſtände äuſſerer Anſchauung ſind, ſo könte doch wol dasienige Etwas, welches den äuſſeren Erſcheinungen zum Grunde liegt, was unſeren Sinn ſo afficirt, daß er die Vorſtellungen von Raum, Materie, Geſtalt ꝛc bekomt, dieſes Etwas, als Noumenon (oder beſſer, als transſcendentaler Gegenſtand) betrachtet, könte doch auch zugleich das Subiect der Gedanken ſeyn, wiewol wir durch die Art, wie unſer äuſſere Sinn dadurch afficirt wird, keine Anſchauung von Vorſtellungen, Willen ꝛc, ſondern blos vom Raum und deſſen Beſtimmungen bekommen. Dieſes Etwas aber iſt nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zuſammengeſezt, weil alle dieſe Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anſchauung angehen, ſo fern wir von dergleichen (uns übrigens unbekanten) Obiecten afficirt werden. Dieſe Ausdrücke aber geben gar nicht zu erkennen, was vor ein Gegenſtand es ſey, ſondern nur: daß ihm, als einem ſolchen, der ohne Beziehung auf äuſſere Sinne an ſich ſelbſt betrachtet wird, dieſe Prädicate

äuſſe-

äuſſerer Erſcheinungen nicht beygelegt werden können. Allein die Prädicate des innern Sinnes, Vorſtellungen und Denken, widerſprechen ihm nicht. Demnach iſt ſelbſt durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menſchliche Seele von der Materie, wenn man ſie (wie man ſoll) blos als Erſcheinung betrachtet, in Anſehung des Subſtrati derſelben gar nicht hinreichend unterſchieden.

Wäre Materie ein Ding an ſich ſelbſt, ſo würde ſie als ein zuſammengeseztes Weſen von der Seele, als einem einfachen, ſich ganz und gar unterſcheiden. Nun iſt ſie aber blos äuſſere Erſcheinung, deren Subſtratum durch gar keine anzugebende Prädicate erkant wird; mithin kan ich von dieſem wol annehmen, daß es an ſich einfach ſey, ob es zwar in der Art, wie es unſere Sinne afficirt, in uns die Anſchauung des Ausgedehnten und mithin Zuſammengeſezten hervorbringt, und daß alſo der Subſtanz, der in Anſehung unſeres äuſſeren Sinnes Ausdehnung zukomt, an ſich ſelbſt Gedanken beywohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewuſtſeyn vorgeſtellt werden können. Auf ſolche Weiſe würde eben daſſelbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkend Weſen ſeyn, deſſen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derſelben in der Erſcheinung, anſchauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als beſondere Arten von Subſtanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heiſſen, daß Menſchen den-

denken, d. i. eben daſſelbe was, als äuſſere Erſcheinung, ausgedehnt iſt, innerlich (an ſich ſelbſt) ein Subiect ſey, was nicht zuſammengeſezt, ſondern einfach iſt und denkt.

Aber, ohne dergleichen Hypotheſen zu erlauben, kan man allgemein bemerken: daß, wenn ich unter Seele ein denkend Weſen an ſich ſelbſt verſtehe, die Frage an ſich ſchon unſchicklich ſey: ob ſie nemlich mit der Materie (die gar kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur eine Art Vorſtellungen in uns iſt) von gleicher Art ſey, oder nicht; denn das verſteht ſich ſchon von ſelbſt, daß ein Ding an ſich ſelbſt von anderer Natur ſey, als die Beſtimmungen, die blos ſeinen Zuſtand ausmachen.

Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, ſondern mit dem Intelligibelen, welches der äuſſeren Erſcheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt: ſo können wir, weil wir vom lezteren gar nichts wiſſen, auch nicht ſagen: daß die Seele ſich von dieſem irgend worin innerlich unterſcheide.

So iſt demnach das einfache Bewuſtſeyn keine Kentniß der einfachen Natur unſeres Subiects, in ſo fern, als dieſes dadurch von der Materie, als einem zuſammengeſezten Weſen, unterſchieden werden ſoll.

Wenn dieſer Begriff aber dazu nicht taugt, ihn in dem einzigen Falle, da er brauchbar iſt, nemlich in der Vergleichung meiner Selbſt mit Gegenſtänden äuſſerer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterſcheidende ſeiner Natur zu beſtimmen, ſo mag man immer zu wiſſen vorgeben:

ben: das denkende Ich, die Seele, (ein Nahme vor den transſcendentalen Gegenſtand des inneren Sinnes) ſey einfach; dieſer Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenſtände ſich erſtreckenden Gebrauch und kan daher unſere Erkentniß nicht im mindeſten erweitern.

So fällt demnach die ganze rationale Pſychologie mit ihrer Hauptſtütze, und wir können ſo wenig hier, wie ſonſt iemals, hoffen, durch bloſſe Begriffe, (noch weniger aber durch die bloſſe ſubiective Form aller unſerer Begriffe, das Bewuſtſeyn,) ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, Einſichten auszubreiten, zumalen, da ſelbſt der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur von der Art iſt, daß er überall in keiner Erfahrung angetroffen werden kan, und es mithin gar keinen Weg giebt, zu demſelben, als einem obiectivgültigen Begriffe, zu gelangen.

Dritter Paralogism
der Perſonalität.

Was ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten bewuſt iſt, iſt ſo fern eine Perſon:

Nun iſt die Seele ꝛc

Alſo iſt ſie eine Perſon.

Critik des dritten Paralogisms
der transſcendentalen Pſychologie.

Wenn ich die numeriſche Identität eines äuſſeren Gegenſtandes durch Erfahrung erkennen will, ſo werde ich auf

auf das Beharrliche derienigen Erſcheinung, worauf, als Subiect, ſich alles Uebrige als Beſtimmung bezieht, Acht haben und die Identität von ienem in der Zeit, da dieſes wechſelt, bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenſtand des innern Sinnes und alle Zeit iſt blos die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und iede meiner ſucceßiven Beſtimmungen auf das numeriſchidentiſche Selbſt, in aller Zeit, d. i. in der Form der inneren Anſchauung meiner ſelbſt. Auf dieſen Fuß müßte die Perſönlichkeit der Seele nicht einmal als geſchloſſen, ſondern als ein völlig identiſcher Satz des Selbſtbewuſtſeyns in der Zeit angeſehen werden, und das iſt auch die Urſache, weswegen er a priori gilt. Denn er ſagt wirklich nichts mehr, als in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewuſt bin, bin ich mir dieſer Zeit, als zur Einheit meines Selbſt gehörig, bewuſt, und es iſt einerley, ob ich ſage: dieſe ganze Zeit iſt in Mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numeriſcher Identität, in aller dieſer Zeit befindlich.

Die Identität der Perſon iſt alſo in meinem eigenen Bewuſtſeyn unausbleiblich anzutreffen. Wenn ich mich aber aus dem Geſichtspunkte eines andern (als Gegenſtand ſeiner äuſſeren Anſchauung) betrachte, ſo erwägt dieſer äuſſere Beobachter mich allererſt in der Zeit, denn in der Apperception iſt die Zeit eigentlich nur in mir vorgeſtellt. Er wird alſo aus dem Ich, welches alle Vorſtellungen zu aller Zeit in meinem Bewuſtſeyn, und zwar

mit völliger Identität, begleitet, ob er es gleich einräumt, doch noch nicht auf die obiective Beharrlichkeit meiner Selbſt ſchlieſſen. Denn da alsdenn die Zeit, in welche der Beobachter mich ſetzet, nicht dieienige iſt, die in meiner eigenen, ſondern die in ſeiner Sinnlichkeit angetroffen wird, ſo iſt die Identität, die mit meinem Bewuſtſeyn nothwendig verbunden iſt, nicht darum mit dem ſeinigen, d. i. mit der äuſſeren Anſchauung meines Subiects verbunden.

Es iſt alſo die Identität des Bewuſtſeyns Meiner ſelbſt in verſchiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zuſammenhanges, beweiſet aber gar nicht die numeriſche Identität, meines Subiects in welchem, ohnerachtet der logiſchen Identität des Ich, doch ein ſolcher Wechſel vorgegangen ſeyn kan, der es nicht erlaubt, die Identität deſſelben beyzubehalten; obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzutheilen, welches in iedem andern Zuſtande, ſelbſt der Umwandelung des Subiects, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subiects aufbehalten und ſo auch dem folgenden überliefern könte. *)

Wenn

*) Eine elaſtiſche Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung ſtößt, theilt dieſer ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zuſtand (wenn man blos auf die Stellen im Raume ſieht) mit. Nehmet nun, nach der Analogie mit dergleichen Cörpern, Subſtanzen an, deren die eine der andern Vorſtellungen, ſamt deren Bewuſtſeyn ein-

Wenn gleich der Satz einiger alten Schulen: daß alles fließſend und nichts in der Welt beharrlich und bleibend ſey, nicht ſtatt finden kan, ſobald man Subſtanzen annimt, ſo iſt er doch nicht durch die Einheit des Selbſtbewuſtſeyns widerlegt. Denn wir ſelbſt können aus unſerem Bewuſtſeyn darüber nicht urtheilen, ob wir als Seele beharrlich ſind, oder nicht, weil wir zu unſerem identiſchen Selbſt nur dasienige zehlen, deſſen wir uns bewuſt ſeyn, und ſo allerdings nothwendig urtheilen müſſen: daß wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewuſt ſeyn, eben dieſelbe ſind. In dem Standpuncte eines Fremden aber können wir dieſes darum noch nicht vor gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Erſcheinung antreffen, als nur die Vorſtellung Ich, welche ſie alle begleitet und verknüpft, ſo können wir niemals ausmachen, ob dieſes Ich (ein bloſſer Gedanke) nicht eben ſowol fließe, als die übrige Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden.

Es

einflößete, ſo wird ſich eine ganze Reihe derſelben denken laſſen, deren die erſte ihren Zuſtand, ſamt deſſen Bewuſtſeyn, der zweiten, dieſe ihren eigenen Zuſtand, ſamt dem der vorigen Subſtanz, der dritten und dieſe eben ſo die Zuſtände aller vorigen, ſamt ihrem eigenen und deren Bewuſtſeyn, mittheilete. Die lezte Subſtanz würde alſo aller Zuſtände der vor ihr veränderten Subſtanzen ſich als ihrer eigenen bewuſt ſeyn, weil iene zuſamt dem Bewuſtſeyn in ſie übertragen worden, und dem unerachtet, würde ſie doch nicht eben dieſelbe Perſon in allen dieſen Zuſtänden geweſen ſeyn.

Es iſt aber merkwürdig, daß die Perſönlichkeit und deren Vorausſetzung, die Beharrlichkeit, mithin die Subſtanzialität der Seele iezt allererſt bewieſen werden muß. Denn könten wir dieſe vorausſetzen, ſo würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewuſtſeyns, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewuſtſeyns in einem bleibenden Subiect folgen, welches zu der Perſönlichkeit ſchon hinreichend iſt, die dadurch, daß ihre Wirkung etwa eine Zeit hindurch unterbrochen wird, ſelbſt nicht ſo fort aufhört. Aber dieſe Beharrlichkeit iſt uns vor der numeriſchen Identität unſerer Selbſt, die wir aus der identiſchen Apperception folgeren, durch nichts gegeben, ſondern wird daraus allererſt gefolgert, (und auf dieſe müßte, wenn es recht zugienge, allererſt der Begriff der Subſtanz folgen, der allein empiriſch brauchbar iſt). Da nun dieſe Identität der Perſon aus der Identität des Ich, in dem Bewuſtſeyn aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt: ſo hat auch oben die Subſtanzialität der Seele darauf nicht gegründet werden können.

Indeſſen kan, ſo wie der Begriff der Subſtanz und des Einfachen, eben ſo auch der Begriff der Perſönlichkeit (ſo fern er blos transſcendental iſt, d. i. Einheit des Subiects, das uns übrigens unbekant iſt, in deſſen Beſtimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception iſt) bleiben, und ſo fern iſt dieſer Begriff auch zum practiſchen Gebrauche nöthig und hinreichend, aber auf ihn,

als

als Erweiterung unſerer Selbſterkentniß durch reine Vernunft, welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subiects aus dem bloſſen Begriffe des identiſchen Selbſt vorſpiegelt, können wir nimmermehr Staat machen, da dieſer Begriff ſich immer um ſich ſelbſt herumdreht, und uns in Anſehung keiner einzigen Frage, welche auf ſynthetiſche Erkentniß angelegt iſt, weiter bringt. Was Materie vor ein Ding an ſich ſelbſt (transſcendentales Obiect) ſey, iſt uns zwar gänzlich unbekant; gleichwol kan doch die Beharrlichkeit derſelben als Erſcheinung, dieweil ſie als etwas äuſſerliches vorgeſtellet wird, beobachtet werden. Da ich aber, wenn ich das bloſſe Ich bey dem Wechſel aller Vorſtellungen beobachten will, kein ander Correlatum meiner Vergleichungen habe, als wiederum Mich ſelbſt, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewuſtſeyns, ſo kan ich keine andere als tavtologiſche Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nemlich meinen Begriff und deſſen Einheit den Eigenſchaften, die mir ſelbſt als Obiect zukommen, unterſchiebe, und das vorausſetze, was man zu wiſſen verlangte.

Der vierte Paralogism der Idealität.

(des äuſſeren Verhältniſſes).

Dasienige, auf deſſen Daſeyn, nur als einer Urſache zu gegebenen Wahrnehmungen, geſchloſſen werden kan, hat eine nur zweifelhafte Exiſtenz:

Nun

Nun ſind alle äuſſere Erſcheinungen von der Art: daß ihr Daſeyn nicht unmittelbar wahrgenommen, ſondern auf ſie, als die Urſache gegebener Wahrnehmungen, allein geſchloſſen werden kan:

Alſo iſt das Daſeyn aller Gegenſtände äuſſerer Sinne zweifelhaft. Dieſe Ungewißheit nenne ich die Idealität äuſſerer Erſcheinungen und die Lehre dieſer Idealität heißt der Idealism, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenſtänden äuſſerer Sinne, der Dualism genent wird.

Critik des vierten Paralogisms der transſcendentalen Pſychologie.

Zuerſt wollen wir die Prämiſſen der Prüfung unterwerfen. Wir können mit Recht behaupten, daß nur dasienige, was in uns ſelbſt iſt, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und daß meine eigene Exiſtenz allein der Gegenſtand einer bloſſen Wahrnehmung ſeyn könne. Alſo iſt das Daſeyn eines wirklichen Gegenſtandes auſſer mir (wenn dieſes Wort in intellectueller Bedeutung genommen wird) niemals gerade zu in der Wahrnehmung gegeben, ſondern kan nur zu dieſer, welche eine Modification des inneren Sinnes iſt, als äuſſere Urſache derſelben hinzu gedacht und mithin geſchloſſen werden. Daher auch Carteſius mit Recht alle Wahrnehmung in der engſten Bedeutung auf den Satz einſchränkte: Ich (als ein dem-

denkend Weſen) bin. Es iſt nemlich klar: daß, da das äuſſere nicht in mir iſt, ich es nicht in meiner Apperception, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Beſtimmung der Apperception iſt, antreffen könne.

Ich kan alſo äuſſere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, ſondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Daſeyn ſchließen, indem ich dieſe als die Wirkung anſehe, wozu Etwas äuſſeres die nächſte Urſache iſt. Nun iſt aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine beſtimte Urſache iederzeit unſicher; weil die Wirkung aus mehr als einer Urſache entſprungen ſeyn kan. Demnach beibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Urſache iederzeit zweifelhaft: ob dieſe innerlich, oder äuſſerlich ſey, ob alſo alle ſogenante äuſſere Wahrnehmungen nicht ein bloſſes Spiel unſeres innern Sinnes ſeyn, oder ob ſie ſich auf äuſſere wirkliche Gegenſtände, als ihre Urſache beziehen. Wenigſtens iſt das Daſeyn der lezteren nur geſchloſſen, und läuft die Gefahr aller Schlüſſe, da hingegen der Gegenſtand des inneren Sinnes (Ich ſelbſt mit allen meinen Vorſtellungen) unmittelbar wahrgenommen wird, und die Exiſtenz deſſelben gar keinen Zweifel leidet.

Unter einem Idealiſten muß man alſo nicht denienigen verſtehen, der das Daſeyn äuſſerer Gegenſtände der Sinne läugnet, ſondern der nur nicht einräumt: daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkant werde, daraus

aber

aber ſchließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können.

Ehe ich nun unſeren Paralogismus ſeinem trüglichen Scheine nach darſtelle, muß ich zuvor bemerken, daß man nothwendig einen zweifachen Idealism unterſcheiden müſſe, den transſcendentalen und den empiriſchen. Ich verſtehe aber unter dem transſcendentalen Idealism aller Erſcheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir ſie insgeſamt als bloſſe Vorſtellungen, und nicht als Dinge an ſich ſelbſt, anſehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur ſinnliche Formen unſerer Anſchauung, nicht aber vor ſich gegebene Beſtimmungen, oder Bedingungen der Obiecte, als Dinge an ſich ſelbſt ſind. Dieſem Idealism iſt ein transſcendentaler Realism entgegengeſezt, der Zeit und Raum als etwas an ſich (unabhängig von unſerer Sinnlichkeit) gegebenes anſieht. Der transſcendentale Realiſt ſtellet ſich alſo äuſſere Erſcheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an ſich ſelbſt vor, die unabhängig von uns und unſerer Sinnlichkeit exiſtiren, alſo auch nach reinen Verſtandesbegriffen auſſer uns wären. Dieſer transſcendentale Realiſt iſt es eigentlich, welcher nachher den empiriſchen Idealiſten ſpielt, und nachdem er fälſchlich von Gegenſtänden der Sinne vorausgeſezt hat, daß, wenn ſie äuſſere ſeyn ſollen, ſie an ſich ſelbſt auch ohne Sinne ihre Exiſtenz haben müßten, in dieſem Geſichtspuncte alle unſere Vorſtellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derſelben gewiß zu machen.

Der transſcendentale Idealiſt kan hingegen ein empiriſcher Realiſt, mithin, wie man ihn nent, ein Dualiſt ſeyn, d. i. die Exiſtenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloſſen Selbſtbewuſtſeyn hinauszugehen, und etwas mehr, als die Gewißheit der Vorſtellungen in mir, mithin das cogito, ergo ſum, anzunehmen. Denn weil er dieſe Materie und ſogar deren innere Möglichkeit blos vor Erſcheinung gelten läßt, die, von unſerer Sinnlichkeit abgetrent, nichts iſt: ſo iſt ſie bey ihm nur eine Art Vorſtellungen (Anſchauung), welche äuſſerlich heiſſen, nicht, als ob ſie ſich auf an ſich ſelbſt äuſſere Gegenſtände bezögen, ſondern weil ſie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles auſſer einander, er ſelbſt der Raum aber in uns iſt.

Vor dieſen transſcendentalen Idealism haben wir uns nun ſchon im Anfange erklärt. Alſo fällt bey unſerem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Daſeyn der Materie eben ſo auf das Zeugniß unſeres bloſſen Selbſtbewuſtſeyns anzunehmen und dadurch vor bewieſen zu erklären, wie das Daſeyn meiner ſelbſt als eines denkenden Weſens. Denn ich bin mir doch meiner Vorſtellungen bewuſt; alſo exiſtiren dieſe und ich ſelbſt, der ich dieſe Vorſtellungen habe. Nun ſind aber äuſſere Gegenſtände (die Cörper) blos Erſcheinungen, mithin auch nichts anders, als eine Art meiner Vorſtellungen, deren Gegenſtände nur durch dieſe Vorſtellungen etwas ſind, von ihnen abgeſondert aber nichts ſeyn. Alſo exiſtiren eben ſowol äuſ-

ſere Dinge, als ich Selbſt exiſtire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbſtbewußtſeyns, nur mit dem Unterſchiede: daß die Vorſtellung meiner Selbſt, als des denkenden Subiects, blos auf den innern, die Vorſtellungen aber, welche ausgedehnte Weſen bezeichnen, auch auf den äuſſern Sinn bezogen werden. Ich habe in Abſicht auf die Wirklichkeit äuſſerer Gegenſtände eben ſo wenig nöthig zu ſchlieſſen, als in Anſehung der Wirklichkeit des Gegenſtandes meines innern Sinnes, (meiner Gedanken), denn ſie ſind beiderſeitig nichts als Vorſtellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewuſtſeyn) zugleich ein genugſamer Beweis ihrer Wirklichkeit iſt.

Alſo iſt der transſcendentale Idealiſt ein empiriſcher Realiſt und geſtehet der Materie, als Erſcheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geſchloſſen werden darf, ſondern unmittelbar wahrgenommen wird. Dagegen komt der transſcendentale Realismus nothwendig in Verlegenheit, und ſieht ſich genöthigt, dem empiriſchen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenſtände äuſſerer Sinne vor Etwas von den Sinnen ſelbſt unterſchiedenes, und bloſſe Erſcheinungen vor ſelbſtſtändige Weſen anſieht, die ſich auſſer uns befinden; da denn freilich, bey unſerem beſten Bewuſtſeyn unſerer Vorſtellung von dieſen Dingen, noch lange nicht gewiß iſt, daß, wenn die Vorſtellung exiſtirt, auch der ihr correſpondirende Gegenſtand exiſtire; dahingegen in unſerem Syſtem dieſe äuſſere Dinge, die Materie nemlich, in allen ihren Geſtalten und Veränderungen,

 nichts

nichts als bloſſe Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen in uns ſind, deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewuſt werden.

Da nun, ſo viel ich weis, alle dem empiriſchen Idealismus anhängende Pſychologen transſcendentale Realiſten ſeyn, ſo haben ſie freilich ganz conſequent verfahren, dem empiriſchen Idealism groſſe Wichtigkeit zuzugeſtehen, als einem von den Problemen, daraus die menſchliche Vernunft ſich ſchwerlich zu helfen wiſſe. Denn in der That, wenn man äuſſere Erſcheinungen als Vorſtellungen anſieht, die von ihren Gegenſtänden, als an ſich auſſer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, ſo iſt nicht abzuſehen, wie man dieſer ihr Daſeyn anders, als durch den Schluß von der Wirkung auf die Urſache, erkennen könne, bey welchem es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die leztere in uns, oder auſſer uns ſey. Nun kan man zwar einräumen: daß von unſeren äuſſeren Anſchauungen etwas, was im transſcendentalen Verſtande auſſer uns ſeyn mag, die Urſache ſey, aber dieſes iſt nicht der Gegenſtand, den wir unter den Vorſtellungen der Materie und körperlicher Dinge verſtehen; denn dieſe ſind lediglich Erſcheinungen, d. i. bloſſe Vorſtellungsarten, die ſich iederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewuſtſeyn eben ſo, wie das Bewuſtſeyn meiner eigenen Gedanken beruht. Der transſcendentale Gegenſtand iſt, ſowol in Anſehung der inneren als äuſſeren Anſchauung, gleich unbekant. Von ihm

aber iſt auch nicht die Rede, ſondern von dem empiriſchen, welcher alsdenn ein äuſſerer heißt, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenſtand, wenn er lediglich im Zeitverhältniſſe vorgeſtellet wird; Raum aber und Zeit ſind beide nur in uns anzutreffen.

Weil indeſſen der Ausdruck: auſſer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bey ſich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an ſich ſelbſt von uns unterſchieden exiſtirt, bald was blos zur äuſſeren Erſcheinung gehört, ſo wollen wir, um dieſen Begriff in der lezteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die pſychologiſche Frage, wegen der Realität unſerer äuſſeren Anſchauung, genommen wird, auſſer Unſicherheit zu ſetzen, empiriſch äuſſerliche Gegenſtände dadurch von denen, die ſo im transſcendentalen Sinne heiſſen möchten, unterſcheiden, daß wir ſie gerade zu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen ſind.

Raum und Zeit ſind zwar Vorſtellungen a priori, welche uns als Formen unſerer ſinnlichen Anſchauung beywohnen, ehe noch ein wirklicher Gegenſtand unſeren Sinn durch Empfindung beſtimt hat, um ihn unter ienen ſinnlichen Verhältniſſen vorzuſtellen. Allein dieſes Materielle oder Reale, dieſes Etwas, was im Raume angeſchaut werden ſoll, ſezt nothwendig Wahrnehmung voraus, und kan unabhängig von dieſer, welche die Wirklichkeit von Etwas im Raume anzeigt, durch keine Einbildungskraft gedichtet und hervorgebracht werden. Empfindung iſt alſo das-

ienige

ienige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet, nachdem ſie auf die eine, oder die andere Art der ſinnlichen Anſchauung bezogen wird. Iſt Empfindung einmal gegeben, (welche, wenn ſie auf einen Gegenſtand überhaupt, ohne dieſen zu beſtimmen, angewandt wird, Wahrnehmung heißt,) ſo kan durch die Mannigfaltigkeit derſelben mancher Gegenſtand in der Einbildung gedichtet werden, der auſſer der Einbildung im Raume oder der Zeit keine empiriſche Stelle hat. Dieſes iſt ungezweifelt gewiß, man mag nun die Empfindungen, Luſt und Schmerz, oder auch der äuſſeren, als Farben, Wärme ꝛc. nehmen, ſo iſt Wahrnehmung dasienige, wodurch der Stoff, um Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung zu denken, zuerſt gegeben werden muß. Dieſe Wahrnehmung ſtellet alſo, (damit wir diesmal nur bey äuſſeren Anſchauungen bleiben) etwas Wirkliches im Raume vor. Denn erſtlich iſt Wahrnehmung die Vorſtellung einer Wirklichkeit, ſo wie Raum die Vorſtellung einer bloſſen Möglichkeit des Beyſammenſeyns. Zweitens wird dieſe Wirklichkeit vor dem äuſſeren Sinn, d. i. im Raume vorgeſtellt. Drittens iſt der Raum ſelbſt nichts anders, als bloſſe Vorſtellung, mithin kan in ihm nur das als wirklich gelten, was in ihm vorgeſtellet *) wird, und umgekehrt, was in ihm gege-

*) Man muß dieſen paradoxen, aber richtigen Satz wol merken: daß im Raume nichts ſey, als was in ihm vorgeſtellet wird. Denn der Raum iſt ſelbſt nichts anders, als Vorſtellung, folglich was in ihm iſt, muß in der Vor-

gegeben, d. i. durch Wahrnehmung vorgeſtellet wird, iſt in ihm auch wirklich; denn wäre es in ihm nicht wirklich, d. i. unmittelbar durch empiriſche Anſchauung gegeben, ſo könte es auch nicht erdichtet werden, weil man das Reale der Anſchauungen gar nicht a priori erdenken kan.

Alle äuſſere Wahrnehmung alſo beweiſet unmittelbar etwas wirkliches im Raume, oder iſt vielmehr das Wirkliche ſelbſt und in ſo fern iſt alſo der empiriſche Realismus auſſer Zweifel, d. i. es correſpondirt unſeren äuſſeren Anſchauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich iſt der Raum ſelbſt, mit allen ſeinen Erſcheinungen, als Vorſtellungen, nur in mir, aber in dieſem Raume iſt doch gleichwol das Reale, oder der Stoff aller Gegenſtände äuſſerer Anſchauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben, und es iſt auch unmöglich: daß in dieſem Raume irgend etwas auſſer uns (im transſcendentalen Sinne) gegeben werden ſollte, weil der Raum ſelbſt auſſer unſerer Sinnlichkeit nichts iſt. Alſo kan der ſtrengſte Idealiſt nicht verlangen, man ſolle beweiſen: daß unſerer Wahrnehmung der Gegenſtand auſſer uns (im

Vorſtellung enthalten ſeyn, und im Raume iſt gar nichts, auſſer, ſo fern es in ihm wirklich vorgeſtellet wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muß: daß eine Sache nur in der Vorſtellung von ihr exiſtiren könne, der aber hier das anſtößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an ſich, ſondern nur Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen ſind.

(in ſtricter Bedeutung) entſpreche. Denn wenn es dergleichen gäbe, ſo würde es doch nicht als auſſer uns vorgeſtellet und angeſchauet werden können, weil dieſes den Raum vorausſezt, und die Wirklichkeit im Raume, als einer bloſſen Vorſtellung, nichts anders als die Wahrnehmung ſelbſt iſt. Das Reale äuſſerer Erſcheinungen iſt alſo wirklich nur in der Wahrnehmung und kan auf keine andere Weiſe wirklich ſeyn.

Aus Wahrnehmungen kan nun, entweder durch ein bloſſes Spiel der Einbildung, oder auch vermittelſt der Erfahrung, Erkentniß der Gegenſtände erzeugt werden. Und da können allerdings trügliche Vorſtellungen entſpringen, denen die Gegenſtände nicht entſprechen und wobey die Täuſchung bald einem Blendwerke der Einbildung, (im Traume) bald einem Fehltritte der Urtheilskraft (beym ſogenanten Betruge der Sinne) beyzumeſſen iſt. Um nun hierin dem falſchen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: Was mit einer Wahrnehmung nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängt, iſt wirklich. Allein dieſe Täuſchung ſowol, als die Verwahrung wider dieſelbe, trift eben ſowol den Idealism als den Dualism, indem es dabey nur um die Form der Erfahrung zu thun iſt. Den empiriſchen Idealismus, als eine falſche Bedenklichkeit wegen der obiectiven Realität unſerer äuſſeren Wahrnehmungen, zu widerlegen, iſt ſchon hinreichend: daß äuſſere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im

Rau=

Raume unmittelbar beweiſe, welcher Raum, ob er zwar an ſich nur bloſſe Form der Vorſtellungen iſt, dennoch in Anſehung aller äuſſeren Erſcheinungen (die auch nichts anders als bloſſe Vorſtellungen ſind) obiective Realität hat; imgleichen: daß ohne Wahrnehmung ſelbſt die Erdichtung und der Traum nicht möglich ſeyn, unſere äuſſere Sinne alſo, den datis nach, woraus Erfahrung entſpringen kan, ihre wirkliche correſpondirende Gegenſtände im Raume haben.

Der dogmatiſche Idealiſt würde derienige ſeyn, der das Daſeyn der Materie läugnet, der ſceptiſche, der ſie bezweifelt, weil er ſie vor unerweislich hält. Der erſtere kan es nur darum ſeyn, weil er in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widerſprüche zu finden glaubt und mit dieſem haben wir es iezt noch nicht zu thun. Der folgende Abſchnitt von dialectiſchen Schlüſſen, der die Vernunft in ihrem inneren Streite in Anſehung der Begriffe, die ſich von der Möglichkeit deſſen, was in den Zuſammenhang der Erfahrung gehört, vorſtellt, wird auch dieſer Schwierigkeit abhelfen. Der ſceptiſche Idealiſt aber, der blos den Grund unſerer Behauptung anficht und unſere Ueberredung von dem Daſeyn der Materie, die wir auf unmittelbare Wahrnehmung zu gründen glauben, vor unzureichend erklärt, iſt ſo fern ein Wohlthäter der menſchlichen Vernunft, als er uns nöthigt, ſelbſt bey dem kleinſten Schritte der gemeinen Erfahrung, die Augen wol auf-

aufzuthun, und, was wir vielleicht nur erſchleichen, nicht ſogleich als wolerworben in unſeren Beſitz aufzunehmen. Der Nutzen, den dieſe idealiſtiſche Einwürfe hier ſchaffen, fällt iezt klar in die Augen. Sie treiben uns mit Gewalt dahin, wenn wir uns nicht in unſeren gemeinſten Behauptungen verwickeln wollen, alle Wahrnehmungen, ſie mögen nun innere, oder äuſſere heiſſen, blos als ein Bewuſtſeyn deſſen, was unſerer Sinnlichkeit anhängt und die äuſſere Gegenſtände derſelben nicht vor Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur vor Vorſtellungen anzuſehen, deren wir uns, wie ieder anderen Vorſtellung, unmittelbar bewuſt werden können, die aber darum äuſſere heiſſen, weil ſie demienigen Sinne anhängen, den wir den äuſſeren Sinn nennen, deſſen Anſchauung der Raum iſt, der aber doch ſelbſt nichts anders, als eine innere Vorſtellungsart iſt, in welcher ſich gewiſſe Wahrnehmungen mit einander verknüpfen.

Wenn wir äuſſere Gegenſtände vor Dinge an ſich gelten laſſen, ſo iſt ſchlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkentniß ihrer Wirklichkeit auſſer uns kommen ſollten, indem wir uns blos auf die Vorſtellung ſtützen, die in uns iſt. Denn man kan doch auſſer ſich nicht empfinden, ſondern nur in ſich ſelbſt, und das ganze Selbſtbewuſtſeyn liefert daher nichts, als lediglich unſere eigene Beſtimmungen. Alſo nöthigt uns der ſceptiſche Idealism, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, nemlich zu der Idealität aller Erſcheinungen zu ergreifen, welche wir in der transſcendentalen Aeſthetik unabhängig von dieſen Folgen,

die wir damals nicht vorausſehen konten, dargethan haben. Frägt man nun: ob denn dieſem zu Folge der Dualism allein in der Seelenlehre ſtatt finde, ſo iſt die Antwort: Allerdings! aber nur im empiriſchen Verſtande, d. i. in dem Zuſammenhange der Erfahrung iſt wirklich Materie, als Subſtanz in der Erſcheinung, dem äuſſeren Sinne, ſo wie das denkende Ich, gleichfals als Subſtanz in der Erſcheinung, vor dem inneren Sinne gegeben und nach den Regeln, welche dieſe Categorie in den Zuſammenhang unſerer äuſſerer ſowol als innerer Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müſſen auch beiderſeits Erſcheinungen unter ſich verknüpft werden. Wollte man aber den Begriff des Dualismus, wie es gewöhnlich geſchieht, erweitern und ihn im transſcendentalen Verſtande nehmen, ſo hätten weder er, noch der ihm entgegengeſezte Pnevmatismus einer Seits, oder der Materialismus anderer Seits, nicht den mindeſten Grund, indem man alsdenn die Beſtimmung ſeiner Begriffe verfehlete, und die Verſchiedenheit der Vorſtellungsart von Gegenſtänden, die uns nach dem, was ſie an ſich ſind, unbekant bleiben, vor eine Verſchiedenheit dieſer Dinge ſelbſt hält. Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgeſtellt, und Gegenſtände im Raume, auſſer mir, ſind zwar ſceptiſch ganz unterſchiedene Erſcheinungen, aber dadurch werden ſie nicht als verſchiedene Dinge gedacht. Das transſcendentale Obiect, welches den äuſſeren Erſcheinungen, imgleichen das, was der innern Anſchauung

zum

zum Grunde liegt, iſt weder Materie, noch ein denkend Weſen an ſich ſelbſt, ſondern ein uns unbekanter Grund der Erſcheinungen, die den empiriſchen Begriff von der erſten ſowol als zweiten Art an die Hand geben.

Wenn wir alſo, wie uns denn die gegenwärtige Critik augenſcheinlich dazu nöthigt, der oben feſtgeſezten Regel treu bleiben, unſere Fragen nicht weiter zu treiben, als nur ſo weit mögliche Erfahrung uns das Obiet derſelben an die Hand geben kan: ſo werden wir es uns nicht einmal einfallen laſſen, über die Gegenſtände unſerer Sinne nach demienigen, was ſie an ſich ſelbſt, d. i. ohne alle Beziehung auf die Sinne ſeyn mögen, Erkundigung anzuſtellen. Wenn aber der Pſycholog Erſcheinungen vor Dinge an ſich ſelbſt nimt, ſo mag er als Materialiſt einzig und allein Materie, oder als Spiritualiſt blos denkende Weſen (nemlich nach der Form unſers innern Sinnes) oder als Dualiſt beide, als vor ſich exiſtirende Dinge, in ſeinen Lehrbegriff aufnehmen, ſo iſt er doch immer durch Mißverſtand hingehalten über die Art zu vernünfteln, wie dasienige an ſich ſelbſt exiſtiren möge, was doch kein Ding an ſich, ſondern nur die Erſcheinung eines Dinges überhaupt iſt.

Be-

Betrachtung
über die Summe der reinen Seelenlehre, zu Folge dieſen Paralogismen.

Wenn wir die Seelenlehre, als die Phyſiologie der inneren Sinnes, mit der Cörperlehre, als einer Phyſiologie der Gegenſtände äuſſerer Sinne vergleichen: ſo finden wir, auſſer dem, daß in beiden vieles empiriſch erkant werden kan, doch dieſen merkwürdigen Unterſchied, daß in der lezteren Wiſſenſchaft doch vieles a priori, aus dem bloſſen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Weſens, in der erſteren aber, aus dem Begriffe eines denkenden Weſens, gar nichts a priori ſynthetiſch erkant werden kan. Die Urſache iſt dieſe. Obgleich beides Erſcheinungen ſind, ſo hat doch die Erſcheinung vor dem äuſſeren Sinne etwas Stehendes, oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Beſtimmungen zum Grunde liegendes Subſtratum und mithin einen ſynthetiſchen Begriff, nemlich den vom Raume und einer Erſcheinung in demſelben, an die Hand giebt, anſtatt daß die Zeit, welche die einzige Form unſerer innern Anſchauung iſt, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechſel der Beſtimmungen, nicht aber den beſtimbaren Gegenſtand zu erkennen giebt. Denn, in dem was wir Seele nennen, iſt alles im continuirlichen Fluſſe und nichts Bleibendes, auſſer etwa (wenn man es durchaus will) das darum ſo einfache Ich, weil dieſe Vorſtellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen ſie auch ſcheint ein einfaches

Obiect vorzuſtellen, oder beſſer geſagt, zu bezeichnen. Dieſes Ich müßte eine Anſchauung ſeyn, welche, da ſie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgeſezt würde, als Anſchauung a priori ſynthetiſche Sätze lieferte, wenn es möglich ſeyn ſollte, eine reine Vernunfterkentniß von der Natur eines denkenden Weſens überhaupt zu Stande zu bringen. Allein dieſes Ich iſt ſo wenig Anſchauung, als Begriff von irgend einem Gegenſtande, ſondern die bloſſe Form des Bewuſtſeyns, welches beiderley Vorſtellungen begleiten, und ſie dadurch zu Erkentniſſen erheben kan, ſo fern nemlich dazu noch irgend etwas anders in der Anſchauung gegeben wird, welches zu einer Vorſtellung von einem Gegenſtande Stoff darreichet. Alſo fällt die ganze rationale Pſychologie, als eine, alle Kräfte der menſchlichen Vernunft überſteigende Wiſſenſchaft, und es bleibt uns nichts übrig, als unſere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu ſtudiren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kan.

Ob ſie nun aber gleich als erweiternde Erkentniß keinen Nutzen hat, ſondern als ſolche aus lauter Paralogismen zuſammengeſezt iſt, ſo kan man ihr doch, wenn ſie vor nichts mehr, als eine critiſche Behandlung unſerer dialectiſcher Schlüſſe und zwar der gemeinen und natürlichen Vernunft, gelten ſoll, einen wichtigen negativen Nutzen nicht abſprechen.

Wozu

Wozu haben wir wol eine blos auf reine Vernunftprincipien gegründete Seelenlehre nöthig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Abſicht, um unſer denkendes Selbſt wider die Gefahr des Materialismus zu ſichern. Dieſes leiſtet aber der Vernunftbegriff von unſerem denkenden Selbſt, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, daß nach demſelben einige Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und ſelbſt die Exiſtenz denkender Weſen aufgehoben werden würde, ſo wird vielmehr klar gezeigt: daß, wenn ich das denkende Subiect wegnehme, die ganze Cörperwelt wegfallen muß, als die nichts iſt, als die Erſcheinung in der Sinnlichkeit unſeres Subiects und eine Art Vorſtellungen deſſelben.

Dadurch erkenne ich zwar freilich dieſes denkende Selbſt ſeinen Eigenſchaften nach nicht beſſer, noch kan ich ſeine Beharrlichkeit, ia ſelbſt nicht einmal die Unabhängigkeit ſeiner Exiſtenz, von dem etwanigen transſcendentalen Subſtratum äuſſerer Erſcheinungen einſehen, denn dieſes iſt mir, eben ſowol als ienes, unbekant. Weil es aber gleichwol möglich iſt, daß ich anders woher, als aus blos ſpeculativen Gründen Urſache hernähme, eine ſelbſtſtändige und bey allem möglichen Wechſel meines Zuſtandes beharrliche Exiſtenz meiner denkenden Natur zu hoffen, ſo iſt dadurch ſchon viel gewonnen, bey dem freien Geſtändniß meiner eigenen Unwiſſenheit, dennoch die dogmatiſche Angriffe eines ſpeculativen Gegners abtreiben zu können, und

ihm

ihm zu zeigen: daß er niemals mehr von der Natur meines Subiects wiſſen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzuſprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

Auf dieſen transſcendentalen Schein unſerer pſychologiſchen Begriffe gründen ſich denn noch drey dialectiſche Fragen, welche das eigentliche Ziel der rationalen Pſychologie ausmachen, und nirgend anders, als durch obige Unterſuchungen entſchieden werden können: nemlich 1) von der Möglichkeit der Gemeinſchaft der Seele mit einem organiſchen Cörper, d. i. der Animalität und dem Zuſtande der Seele im Leben des Menſchen, 2) vom Anfange dieſer Gemeinſchaft, d. i. der Seele in und vor der Geburth des Menſchen, 3) dem Ende dieſer Gemeinſchaft, d. i. der Seele im und nach dem Tode des Menſchen (Frage wegen der Unſterblichkeit).

Ich behaupte nun: daß alle Schwierigkeiten, die man bey dieſen Fragen vorzufinden glaubet, und mit denen, als dogmatiſchen Einwürfen, man ſich das Anſehen einer tieferen Einſicht in die Natur der Dinge, als der gemeine Verſtand wol haben kan, zu geben ſucht, auf einem bloſſen Blendwerke beruhe, nach welchem man das, was blos in Gedanken exiſtirt, hypoſtaſirt, und in eben derſelben Qualität, als einen wirklichen Gegenſtand auſſerhalb dem denkenden Subiecte annimt, nemlich Ausdehnung, die nichts als Erſcheinung iſt, vor eine, auch ohne unſere Sinnlichkeit, ſubſiſtirende Eigenſchaft äuſſerer

rer Dinge, und Bewegung vor deren Wirkung, welche auch auſſer unſeren Sinnen an ſich wirklich vorgeht, zu halten. Denn die Materie, deren Gemeinſchaft mit der Seele ſo groſſes Bedenken erregt, iſt nichts anders als eine bloſſe Form, oder eine gewiſſe Vorſtellungsart eines unbekanten Gegenſtandes, durch dieienige Anſchauung, welche man den äuſſeren Sinn nent. Es mag alſo wol etwas auſſer uns ſeyn, dem dieſe Erſcheinung, welche wir Materie nennen, correſpondirt; aber, in derſelben Qualität als Erſcheinung iſt es nicht auſſer uns, ſondern lediglich als ein Gedanke in uns, wie wol dieſer Gedanke durch genanten Sinn, es als auſſer uns befindlich vorſtellt. Materie bedeutet alſo nicht eine von dem Gegenſtande des inneren Sinnes (Seele) ſo ganz unterſchiedene und heterogene Art von Subſtanzen, ſondern nur die Ungleichartigkeit der Erſcheinungen von Gegenſtänden (die uns an ſich ſelbſt unbekant ſind) deren Vorſtellungen wir äuſſere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinne zählen, ob ſie gleich eben ſowol blos zum denkenden Subiecte, als alle übrige Gedanken, gehören, nur daß ſie dieſes Täuſchende an ſich haben: daß, da ſie Gegenſtände im Raume vorſtellen, ſich gleichſam von der Seele ablöſen und auſſer ihr zu ſchweben ſcheinen, da doch ſelbſt der Raum, darin ſie angeſchauet werden, nichts als eine Vorſtellung iſt, deren Gegenbild in derſelben Qualität äuſſer der Seele gar nicht angetroffen werden kan. Nun iſt die Frage nicht mehr: von der Gemeinſchaft der

Seele mit anderen bekanten und fremdartigen Subſtanzen auſſer uns, ſondern blos von der Verknüpfung der Vorſtellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unſerer äuſſeren Sinnlichkeit, und wie dieſe unter einander nach beſtändigen Geſetzen verknüpft ſeyn mögen, ſo daß ſie in einer Erfahrung zuſammenhängen.

So lange wir innere und äuſſere Erſcheinungen, als bloſſe Vorſtellungen in der Erfahrung, mit einander zuſammen halten, ſo finden wir nichts widerſinniſches und welches die Gemeinſchaft beider Art Sinne befremdlich machte. Sobald wir aber die äuſſere Erſcheinungen hypoſtaſiren, ſie nicht mehr als Vorſtellungen, ſondern in derſelben Qualität, wie ſie in uns ſind, auch als auſſer uns vor ſich beſtehende Dinge, ihre Handlungen aber, die ſie als Erſcheinungen gegen einander im Verhältniß zeigen, auf unſer denkendes Subiects beziehen, ſo haben wir einen Character der wirkenden Urſachen auſſer uns, der ſich mit ihren Wirkungen in uns nicht zuſammen reimen will, weil iener ſich blos auf äuſſere Sinne, dieſe aber auf den innern Sinn beziehen, welche, ob ſie zwar in einem Subiecte vereinigt, dennoch höchſt ungleichartig ſind. Da haben wir denn keine andere äuſſere Wirkungen, als Veränderungen des Orts, und keine Kräfte, als blos Beſtrebungen, welche auf Verhältniſſe im Raume, als ihre Wirkungen, auslaufen. In uns aber ſind die Wirkungen Gedanken, unter denen kein Verhältniß des

Orts

Orts, Bewegung, Geſtalt, oder Raumesbeſtimmung überhaupt ſtatt findet, und wir verliehren den Leitfaden der Urſachen gänzlich an den Wirkungen, die ſich davon in dem inneren Sinne zeigen ſollten. Aber wir ſollten bedenken: daß nicht die Cörper Gegenſtände an ſich ſind, die uns gegenwärtig ſeyn, ſondern eine bloße Erſcheinung, wer weis, welches unbekanten Gegenſtandes, daß die Bewegung nicht die Wirkung dieſer unbekanten Urſache, ſondern blos die Erſcheinung ihres Einfluſſes auf unſere Sinne ſey, daß folglich beide nicht Etwas auſſer uns, ſondern blos Vorſtellungen in uns ſeyn, mithin daß nicht die Bewegung der Materie in uns Vorſtellungen wirke, ſondern daß ſie ſelbſt (mithin auch die Materie, die ſich dadurch kennbar macht) bloſſe Vorſtellung ſey, und endlich die ganze ſelbſtgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe: wie und durch welche Urſache die Vorſtellungen unſerer Sinnlichkeit ſo untereinander in Verbindung ſtehen, daß dieienige, welche wir äuſſere Anſchauungen nennen, nach empiriſchen Geſetzen, als Gegenſtände auſſer uns, vorgeſtellet werden können, welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Urſprung der Vorſtellungen von auſſer uns befindlichen ganz fremdartigen wirkenden Urſachen zu erklären, indem wir die Erſcheinungen einer unbekanten Urſache vor die Urſache auſſer uns nehmen, welches nichts als Verwirrung veranlaſſen kan. In Urtheilen, in denen eine durch lange Gewohnheit eingewurzelte Mißdeutung vorkomt, iſt es unmöglich, die Berichti-

richtigung ſo fort zu derienigen Faßlichkeit zu bringen, welche in anderen Fällen gefördert werden kan, wo keine dergleichen unvermeidliche Illuſion den Begriff verwirrt. Daher wird dieſe unſere Befreiung der Vernunft von ſophiſtiſchen Theorien ſchwerlich ſchon die Deutlichkeit haben, die ihr zur völligen Befriedigung nöthig iſt.

Ich glaube dieſe auf folgende Weiſe befördern zu können.

Alle Einwürfe können in dogmatiſche, critiſche und ſceptiſche eingetheilt werden. Der dogmatiſche Einwurf iſt, der wider einen Satz, der critiſche, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet iſt. Der erſtere bedarf einer Einſicht in die Beſchaffenheit der Natur des Gegenſtandes, um das Gegentheil von demienigen behaupten zu können, was der Satz von dieſem Gegenſtande vorgiebt, er iſt daher ſelbſt dogmatiſch und giebt vor, die Beſchaffenheit, von der die Rede iſt, beſſer zu kennen, als der Gegentheil. Der critiſche Einwurf, weil er den Satz in ſeinem Werthe oder Unwerthe unangetaſtet läßt, und nur den Beweis anficht, bedarf gar nicht den Gegenſtand beſſer zu kennen, oder ſich einer beſſeren Kentniß deſſelben anzumaſſen; er zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht, daß ſie unrichtig ſey. Der ſceptiſche ſtellet Satz und Gegenſatz wechſelſeitig gegen einander, als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit, einen ieden derſelben wechſelsweiſe als Dogma und den andern als deſſen Einwurf, iſt alſo auf zwey entgegengeſezten Seiten dem

Schei-

Scheine nach dogmatiſch, um alles Urtheil über den Gegenſtand gänzlich zu vernichten. Der dogmatiſche alſo ſo wol, als ſceptiſche Einwurf, müſſen beide ſo viel Einſicht ihres Gegenſtandes vorgeben, als nöthig iſt, etwas von ihm beiahend oder verneinend zu behaupten. Der critiſche iſt allein von der Art, daß, indem er blos zeigt, man nehme zum Behuf ſeiner Behauptung etwas an, was nichtig und blos eingebildet iſt, die Theorie ſtürzt, dadurch, daß ſie ihr die angemaßte Grundlage entzieht, ohne ſonſt etwas über die Beſchaffenheit des Gegenſtandes ausmachen zu wollen.

Nun ſind wir nach den gemeinen Begriffen unſerer Vernunft in Anſehung der Gemeinſchaft, darin unſer denkendes Subiect mit den Dingen auſſer uns ſteht, dogmatiſch und ſehen dieſe als wahrhafte unabhängig von uns beſtehende Gegenſtände an, nach einem gewiſſen transſcendentalen Dualism, der iene äuſſere Erſcheinungen nicht als Vorſtellungen zum Subiecte zehlt, ſondern ſie, ſo wie ſinnliche Anſchauung ſie uns liefert, auſſer uns als Obiecte verſezt und ſie von dem denkenden Subiecte gänzlich abtrent. Dieſe Subreption iſt nun die Grundlage aller Theorien über die Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Cörper, und es wird niemals gefragt: ob denn dieſe obiective Realität der Erſcheinungen ſo ganz richtig ſey, ſondern dieſe wird als zugeſtanden vorausgeſezt und nur über die Art vernünftelt, wie ſie erklärt und begriffen werden müſſe.

 Die

Die gewöhnliche drey hierüber erdachte und wirklich einzig mögliche Syſteme ſind die, des phyſiſchen Einfluſſes, der vorher beſtimten Harmonie und der übernatürlichen Aſſiſtenz.

Die zwey leztere Erklärungsarten der Gemeinſchaft der Seele mit der Materie ſind auf Einwürfe gegen die erſtere, welche die Vorſtellung des gemeinen Verſtandes iſt, gegründet, daß nemlich dasienige, was als Materie erſcheint, durch ſeinen unmittelbaren Einfluß nicht die Urſache von Vorſtellungen, als einer ganz heterogenen Art von Wirkungen, ſeyn könne. Sie können aber alsdenn mit dem, was ſie unter dem Gegenſtande äuſſerer Sinne verſtehen, nicht den Begriff einer Materie verbinden, welche nichts als Erſcheinung, mithin ſchon an ſich ſelbſt bloſſe Vorſtellung, die durch irgend welche äuſſere Gegenſtände gewirkt worden, denn ſonſt würden ſie ſagen: daß die Vorſtellungen äuſſerer Gegenſtände (die Erſcheinungen) nicht äuſſere Urſachen der Vorſtellungen in unſerem Gemüthe ſeyn können, welches ein ganz ſinnleerer Einwurf ſeyn würde, weil es niemanden einfallen wird, das, was er einmal als bloſſe Vorſtellung anerkant hat, vor eine äuſſere Urſache zu halten. Sie müſſen alſo nach unſeren Grundſätzen ihre Theorie darauf richten: daß dasienige, was der wahre (transſcendentale) Gegenſtand unſerer äuſſeren Sinne iſt, nicht die Urſache derienigen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ſeyn könne, die wir unter dem

Nahmen

Nahmen Materie verſtehen. Da nun niemand mit Grunde vorgeben kan, etwas von der transſcendentalen Urſache unſerer Vorſtellungen äuſſerer Sinne zu kennen, ſo iſt ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinte Verbeſſerer der Lehre vom phyſiſchen Einfluſſe, nach der gemeinen Vorſtellungsart eines transſcendentalen Dualism, die Materie, als ſolche, vor ein Ding an ſich ſelbſt (und nicht als bloſſe Erſcheinung eines unbekanten Dinges) anſehen und ihren Einwurf dahin richten, zu zeigen: daß ein ſolcher äuſſerer Gegenſtand, welcher keine andere Cauſſalität als die der Bewegungen an ſich zeigt, nimmermehr die wirkende Urſache von Vorſtellungen ſeyn könne, ſondern daß ſich ein drittes Weſen deshalb ins Mittel ſchlagen müſſe, um, wo nicht Wechſelwirkung, doch wenigſtens Correſpondenz und Harmonie zwiſchen beiden zu ſtiften: ſo würden ſie ihre Widerlegung davon anfangen, das πρωτον ψευδος des phyſiſchen Einfluſſes in ihrem Dualismus anzunehmen, und alſo durch ihren Einwurf nicht ſowol den natürlichen Einfluß, ſondern ihre eigene dualiſtiſche Vorausſetzung widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entſpringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erſchlichenen dualiſtiſchen Vorſtellung: daß Materie, als ſolche, nicht Erſcheinung, d. i. bloſſe Vorſtellung des Gemüths, der ein unbekanter Gegenſtand entſpricht, ſondern der Gegenſtand an ſich ſelbſt ſey, ſo wie er auſſer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit exiſtirt.

Es kan alſo wider den gemein angenommenen phyſiſchen Einfluß kein dogmatiſcher Einwurf gemacht werden. Denn nimt der Gegner an: daß Materie und ihre Bewegung bloſſe Erſcheinungen und alſo ſelbſt nur Vorſtellungen ſeyn, ſo kan er nur darin die Schwierigkeit ſetzen: daß der unbekante Gegenſtand unſerer Sinnlichkeit nicht die Urſache der Vorſtellungen in uns ſeyn könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das mindeſte berechtigt, weil niemand von einem unbekanten Gegenſtande ausmachen kan, was er thun oder nicht thun könne. Er muß aber, nach unſeren obigen Beweiſen, dieſen transſcendentalen Idealism nothwendig einräumen, wofern er nicht offenbar Vorſtellungen hypoſtaſiren und ſie, als wahre Dinge, auſſer ſich verſetzen will.

Gleichwol kan wider die gemeine Lehrmeinung des phyſiſchen Einfluſſes ein gegründeter critiſcher Einwurf gemacht werden. Eine ſolche vorgegebene Gemeinſchaft zwiſchen zween Arten von Subſtanzen, der denkenden und der ausgedehnten, legt einen groben Dualism zum Grunde und macht die leztere, die doch nichts als bloſſe Vorſtellungen des denkenden Subiects ſind, zu Dingen, die vor ſich beſtehen. Alſo kan der mißverſtandene phyſiſche Einfluß dadurch völlig vereitelt werden, daß man den Beweisgrund deſſelben als nichtig und erſchlichen aufdekt.

Die berüchtigte Frage, wegen der Gemeinſchaft des Denkenden und Ausgedehnten, würde alſo, wenn man al-

les Eingebildete abſondert, lediglich darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subiect überhaupt, äuſſere Anſchauung, nemlich die des Raumes (einer Erfüllung deſſelben Geſtalt und Bewegung) möglich ſey. Auf dieſe Frage aber iſt es keinem Menſchen möglich eine Antwort zu finden, und man kan dieſe Lücke unſeres Wiſſens niemals ausfüllen, ſondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äuſſere Erſcheinungen einem transſcendentalen Gegenſtande zuſchreibt, welcher die Urſache dieſer Art Vorſtellungen iſt, den wir aber gar nicht kennen, noch iemals einigen Begriff von ihm bekommen werden. In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir iene Erſcheinungen als Gegenſtände an ſich ſelbſt, ohne uns um den erſten Grund ihrer Möglicheit (als Erſcheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Gränze hinaus, ſo wird der Begriff eines transſcendentalen Gegenſtandes nothwendig.

Von dieſen Erinnerungen, über die Gemeinſchaft zwiſchen dem denkenden und den ausgedehnten Weſen, iſt die Entſcheidung aller Streitigkeiten oder Einwürfe, welche den Zuſtand der denkenden Natur vor dieſer Gemeinſchaft (dem Leben), oder nach aufgehobener ſolchen Gemeinſchaft (im Tode) betreffen, eine unmittelbare Folge. Die Meinung, daß das denkende Subiect vor aller Gemeinſchaft mit Cörpern habe denken können, würde ſich ſo ausdrücken: daß vor dem Anfange dieſer Art der Sinnlichkeit, wodurch uns

etwas im Raume erſcheint, dieſelbe transſcendentale Gegenſtände, welche im gegenwärtigen Zuſtande als Cörper erſcheinen, auf ganz andere Art haben angeſchaut werden können. Die Meinung aber, daß die Seele, nach Aufhebung aller Gemeinſchaft mit der körperlichen Welt, noch fortfahren könne zu denken, würde ſich in dieſer Form ankündigen: daß, wenn die Art der Sinnlichkeit, wodurch uns transſcendentale und vor iezt ganz unbekante Gegenſtände als materielle Welt erſcheinen, aufhören ſollte: ſo ſey darum noch nicht alle Anſchauung derſelben aufgehoben und es ſey ganz wol möglich, daß eben dieſelbe unbekante Gegenſtände fortführen, obzwar freilich nicht mehr in der Qualität der Cörper, von dem denkenden Subiect erkant zu werden.

Nun kan zwar niemand den mindeſten Grund zu einer ſolchen Behauptung aus ſpeculativen Principien anführen, ia nicht einmal die Möglichkeit davon darthun, ſondern nur vorausſetzen; aber eben ſo wenig kan auch iemand irgend einen gültigen dogmatiſchen Einwurf dagegen machen. Denn, wer er auch ſey, ſo weiß er eben ſo wenig von der abſoluten und inneren Urſache äuſſerer und körperlicher Erſcheinungen, wie ich, oder iemand anders. Er kan alſo auch nicht mit Grunde vorgeben, zu wiſſen, worauf die Wirklichkeit der äuſſeren Erſcheinungen im ietzigen Zuſtande (im Leben) beruhe, mithin auch nicht: daß die Bedingung aller äuſſeren Anſchauung, oder auch das denkende

kende Subiect ſelbſt, nach demſelben (im Tode) aufhören werde.

So iſt denn alſo aller Streit über die Natur unſeres denkenden Weſens und der Verknüpfung deſſelben mit der Cörperwelt lediglich eine Folge davon, daß man in Anſehung deſſen, wovon man nichts weiß, die Lücke durch Paralogismen der Vernunft ausfüllt, da man ſeine Gedanken zu Sachen macht und ſie hypoſtaſirt, woraus eingebildete Wiſſenſchaft, ſowol in Anſehung deſſen, der beiahend, als deſſen, der verneinend behauptet, entſpringt, indem ein ieder entweder von Gegenſtänden etwas zu wiſſen vermeint, davon kein Menſch einigen Begriff hat, oder ſeine eigene Vorſtellungen zu Gegenſtänden macht, und ſich ſo in einem ewigen Zirkel von Zweideutigkeiten und Widerſprüchen herum drehet. Nichts, als die Nüchternheit einer ſtrengen, aber gerechten Critik, kan von dieſem dogmatiſchen Blendwerke, der ſo viele durch eingebildete Glückſeligkeit, unter Theorien und Syſtemen, hinhält, befreien, und alle unſere ſpeculative Anſprüche blos auf das Feld möglicher Erfahrung einſchränken, nicht etwa durch ſchaalen Spott über ſo oft fehlgeſchlagene Verſuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unſerer Vernunft, ſondern vermittelſt einer nach ſicheren Grundſätzen vollzogenen Gränzbeſtimmung derſelben, welche ihr nihil ulterius mit gröſſeſter Zuverläßigkeit an die herculiſche Säulen heftet, die die Natur ſelbſt aufgeſtellet hat, um die Fahrt unſerer Vernunft nur ſo weit, als die ſtetig fortlaufen-

laufende Küſten der Erfahrung reichen, fortzuſetzen, die wir nicht verlaſſen können, ohne uns auf einen uferloſen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Ausſichten, am Ende nöthigt, alle beſchwerliche und langwierige Bemühung, als hoffnungslos aufzugeben.

*   *   *

Wir ſind noch eine deutliche und allgemeine Erörterung des transſcendentalen und doch natürlichen Scheins in den Paralogismen der reinen Vernunft, imgleichen die Rechtfertigung der ſyſtematiſchen und der Tafel der Categorien parallel laufenden Anordnungen derſelben, bisher ſchuldig geblieben. Wir hätten ſie im Anfange dieſes Abſchnitts nicht übernehmen können, ohne in Gefahr der Dunkelheit zu gerathen, oder uns unſchicklicher Weiſe ſelbſt vorzugreifen. Jezt wollen wir dieſe Obliegenheit zu erfüllen ſuchen.

Man kan allen Schein darin ſetzen: daß die ſubiective Bedingung des Denkens vor die Erkentniß des Obiects gehalten wird. Ferner haben wir in der Einleitung in die transſcendentale Dialectik gezeigt: daß reine Vernunft ſich lediglich mit der Totalität der Syntheſis der Bedingungen, zu einem gegebenen Bedingten, beſchäftige. Da nun der dialectiſche Schein der reinen Vernunft kein empiriſcher Schein ſeyn kan, der ſich beym beſtimten empiriſchen Erkentniſſe vorfindet: ſo wird er das Allgemeine der Bedingungen des Denkens betreffen, und es wird nur

drey

drey Fälle des dialectiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft geben,

1. Die Syntheſis der Bedingungen eines Gedankens überhaupt,

2. Die Syntheſis der Bedingungen des empiriſchen Denkens.

3. Die Syntheſis der Bedingungen des reinen Denkens.

In allen dieſen dreien Fällen beſchäftigt ſich die reine Vernunft blos mit der abſoluten Totalität dieſer Syntheſis, d. i. mit derienigen Bedingung, die ſelbſt unbedingt iſt. Auf dieſe Eintheilung gründet ſich auch der dreifache transſcendentale Schein, der zu drey Abſchnitten der Dialectik Anlaß giebt, und zu eben ſo viel ſcheinbaren Wiſſenſchaften aus reiner Vernunft, der transſcendentalen Pſychologie, Cosmologie und Theologie, die Idee an die Hand giebt. Wir haben es hier nur mit der erſteren zu thun.

Weil wir beym Denken überhaupt von aller Beziehung des Gedanken auf irgend ein Obiect (es ſey der Sinne oder des reinen Verſtandes) abſtrahiren: ſo iſt die Syntheſis der Bedingungen eines Gedanken überhaupt (no. 1) gar nicht obiectiv, ſondern blos eine Syntheſis des Gedanken mit dem Subiect, die aber fälſchlich vor eine ſynthetiſche Vorſtellung eines Obiects gehalten wird.

Es folgt aber auch hieraus: daß der dialectiſche Schluß auf die Bedingung alles Denkes überhaupt, die ſelbſt unbedingt iſt, nicht einen Fehler im Inhalte begehe, (denn er abſtrahirt von allem Inhalte oder Obiecte) ſon-

dern, daß er allein in der Form fehle und Paralogiſm genant werden müſſe.

Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich, in dem allgemeinen Satze Ich denke, iſt, ſo hat die Vernunſt es mit dieſer Bedingung, ſo fern ſie ſelbſt unbedingt iſt, zu thun. Sie iſt aber nur die formale Bedingung, nemlich die logiſche Einheit eines ieden Gedanken, bey dem ich von allem Gegenſtande abſtrahire, und wird gleichwol als ein Gegenſtand, den ich denke, nemlich: Ich ſelbſt und die unbedingte Einheit deſſelben vorgeſtellet.

Wenn mir iemand überhaupt die Frage aufwürfe: von welcher Beſchaffenheit iſt ein Ding, welches denkt? ſo weis ich darauf a priori nicht das mindeſte zu antworten, weil die Antwort ſynthetiſch ſeyn ſoll (denn eine analytiſche erklärt vielleicht wol das Denken, aber giebt keine erweiterte Erkentniß von demienigen, worauf dieſes Denken ſeiner Möglichkeit nach beruht. Zu ieder ſynthetiſchen Auflöſung aber wird Anſchauung erfordert, die in der ſo allgemeinen Aufgabe gänzlich weggelaſſen worden. Eben ſo kan niemand die Frage in ihrer Allgemeinheit beantworten: was wol das vor ein Ding ſeyn müſſe, welches beweglich iſt? Denn die undurchdringliche Ausdehnung (Materie) iſt alsdenn nicht gegeben. Ob ich nun zwar allgemein auf iene Frage keine Antwort weis: ſo ſcheint es mir doch, daß ich ſie im einzelnen Falle, in dem Satze, der das Selbſtbewuſtſeyn ausdrückt:

drückt: Ich denke, geben könne. Denn dieſes Ich iſt das erſte Subiect, d. i. Subſtanz, es iſt einfach ꝛc. Dieſes müßten aber alsdenn lauter Erfahrungsſätze ſeyn, die gleichwol ohne eine allgemeine Regel, welche die Bedingungen der Möglichkeit zu denken überhaupt und a priori ausſagte, keine dergleichen Prädicate (welche nicht empiriſch ſeyn) enthalten könte. Auf ſolche Weiſe wird mir meine anfänglich ſo ſcheinbare Einſicht, über der Natur eines denkenden Weſens, und zwar aus lauter Begriffen zu urtheilen, verdächtig, ob ich gleich den Fehler derſelben noch nicht entdekt habe.

Allein, das weitere Nachforſchen hinter den Urſprung dieſer Attribute, die ich Mir, als einem denkenden Weſen überhaupt, beylege, kann dieſen Fehler aufdecken. Sie ſind nichts mehr als reine Categorien, wodurch ich niemals einen beſtimten Gegenſtand, ſondern nur die Einheit der Vorſtellungen, um einen Gegenſtand derſelben zu beſtimmen, denke. Ohne eine zum Grunde liegende Anſchauung kan die Categorie allein mir keinen Begriff von einem Gegenſtande verſchaffen; denn nur durch Anſchauung wird der Gegenſtand gegeben, der hernach der Categorie gemäß gedacht wird. Wenn ich ein Ding vor eine Subſtanz in der Erſcheinung erkläre, ſo müſſen mir vorher Prädicate ſeiner Anſchauung gegeben ſeyn, an denen ich das Beharrliche vom Wandelbaren und das Subſtratum (Ding ſelbſt) von demienigen, was ihm blos anhängt, unter-

unterſcheide. Wenn ich ein Ding einfach in der Erſcheinung nenne, ſo verſtehe ich darunter, daß die Anſchauung deſſelben zwar ein Theil der Erſcheinung ſey, ſelbſt aber nicht getheilt werden könne u. ſ. w. Iſt aber etwas nur vor einfach im Begriffe und nicht in der Erſcheinung erkant, ſo habe ich dadurch wirklich gar keine Erkentniß von dem Gegenſtande, ſondern nur von meinem Begriffe, den ich mir von Etwas überhaupt mache, das keiner eigentlichen Anſchauung fähig iſt. Ich ſage nur, daß ich etwas ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter, als blos, daß es Etwas ſey, zu ſagen weiß.

Nun iſt die bloſſe Apperception (Ich) Subſtanz im Begriffe, einfach im Begriffe ꝛc. und ſo haben alle iene pſychologiſche Lehrſätze ihre unſtreitige Richtigkeit. Gleichwol wird dadurch doch dasienige keinesweges von der Seele erkant, was man eigentlich wiſſen will, denn alle dieſe Prädicate gelten gar nicht von der Anſchauung, und können daher auch keine Folgen haben, die auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt würden, mithin ſind ſie völlig leer. Denn iener Begriff der Subſtanz lehret mich nicht: daß die Seele vor ſich ſelbſt fortdaure, nicht, daß ſie von den äuſſeren Anſchauungen ein Theil ſey, der ſelbſt nicht mehr getheilt werden könne, und der alſo durch keine Veränderungen der Natur entſtehen, oder vergehen könne; lauter Eigenſchaften, die mir die Seele im Zuſammenhange der Erfahrung kenbar machen, und, in Anſehung ihres Urſprungs und künftigen Zuſtandes, Eröfnung geben könten.

ten. Wenn ich nun aber durch bloſſe Categorie ſage: die Seele iſt eine einfache Subſtanz, ſo iſt klar, daß da der nakte Verſtandesbegriff von Subſtanz nichts weiter enthält, als daß ein Ding, als Subiect an ſich, ohne wiederum Prädicat von einem andern zu ſeyn, vorgeſtellt werden ſolle, daraus nichts von Beharrlichkeit folge, und das Attribut des Einfachen dieſe Beharrlichkeit gewiß nicht hinzuſetzen könne, mithin man dadurch über das, was die Seele bey den Weltveränderungen treffen könne, nicht im mindeſten unterrichtet werde. Würde man uns ſagen können, ſie iſt ein einfacher Theil der Materie, ſo würden wir von dieſer, aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und, mit der einfachen Natur zuſammen, die Unzerſtöhrlichkeit derſelben ableiten können. Davon ſagt uns aber der Begriff des Ich, in dem pſychologiſchen Grundſatze (Ich denke), nicht ein Wort.

Daß aber das Weſen, welches in uns denkt, durch reine Categorien und zwar dieienige, welche die abſolute Einheit unter iedem Titel derſelben ausdrücken, ſich ſelbſt zu erkennen vermeine, rührt daher. Die Apperception iſt ſelbſt der Grund der Möglichkeit der Categorien, welche ihrer Seits nichts anders vorſtellen, als die Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung, ſo fern daſſelbe in der Apperception Einheit hat. Daher iſt das Selbſtbewuſtſeyn überhaupt die Vorſtellung desienigen, was die Bedingung aller Einheit, und doch ſelbſt unbedingt iſt. Man kan daher von dem denkenden Ich, (Seele) das ſich als

 Sub-

Subſtanz, einfach, numeriſch identiſch in aller Zeit, und das Correlatum alles Daſeyns, aus welchem alles andere Daſeyn geſchloſſen werden muß, ſagen: daß es nicht ſowol ſich ſelbſt durch die Categorien, ſondern die Categorien, und durch ſie alle Gegenſtände, in der abſoluten Einheit der Apperception, mithin durch ſich ſelbſt erkent. Nun iſt zwar ſehr einleuchtend: daß ich dasienige, was ich vorausſetzen muß, um überhaupt ein Obiect zu erkennen, nicht ſelbſt als Obiect erkennen könne, und daß das beſtimmende Selbſt, (das Denken) von dem beſtimbaren Selbſt (dem denkenden Subiect), wie Erkentniß vom Gegenſtande unterſchieden ſey. Gleichwol iſt nichts natürlicher und verführeriſcher, als der Schein, die Einheit in der Syntheſis der Gedanken vor eine wahrgenommene Einheit im Subiecte dieſer Gedanken zu halten. Man könte ihn die Subreption des hypoſtaſirten Bewuſtſeyns (apperceptiones ſubſtantiatae) nennen.

Wenn man den Paralogism in den dialectiſchen Vernunftſchlüſſen der rationalen Seelenlehre, ſo fern ſie gleichwol richtige Prämiſſen haben, logiſch betiteln will: ſo kan er vor ein ſophisma figurae dictionis gelten, in welchem der Oberſatz von der Categorie, in Anſehung ihrer Bedingung, einen blos transſcendentalen Gebrauch, der Unterſatz aber und der Schlußſatz in Anſehung der Seele, die unter dieſe Bedingung ſubſumirt worden, von eben der Categorie einen empiriſchen Gebrauch macht. So iſt z. B.

der

der Begriff der Subſtanz in dem Paralogismus der Simplicität ein reiner intellectueller Begriff, der ohne Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung blos von transſcendentalen, d. i. von gar keinem Gebrauch iſt. Im Unterſatze aber iſt eben derſelbe Begriff auf den Gegenſtand aller inneren Erfahrung angewandt, ohne doch die Bedingung ſeiner Anwendung in concreto, nemlich die Beharrlichkeit deſſelben, voraus feſtzuſetzen und zum Grunde zu legen, und daher ein empiriſcher, obzwar hier unzuläſſiger Gebrauch davon gemacht worden.

Um endlich den ſyſtematiſchen Zuſammenhang aller dieſer dialectiſchen Behauptungen, in einer vernünftelnden Seelenlehre, in einem Zuſammenhange der reinen Vernunft, mithin die Vollſtändigkeit derſelben zu zeigen, ſo merke man: daß die Apperception durch alle Claſſen der Categorien, aber nur auf dieienige Verſtandesbegriffe durchgeführt werde, welche in ieder derſelben den übrigen zum Grunde der Einheit in einer möglichen Wahrnehmung liegen, folglich: Subſiſtenz, Realität, Einheit (nicht Vielheit) und Exiſtenz, nur daß die Vernunft ſie hier alle als Bedingungen der Möglichkeit eines denkenden Weſens, die ſelbſt unbedingt ſind, vorſtellt. Alſo erkent die Seele an ſich ſelbſt

1.

Die unbedingte Einheit
des Verhältniſſes
d. i.
ſich ſelbſt, nicht als inhärirend,
ſondern
ſubſiſtirend

2.

Die unbedingte Einheit
der Qualität
d. i.
nicht als reales Ganze,
ſondern
einfach *)

3.

Die unbedingte Einheit
bey der Vielheit in der Zeit,
d. i.
nicht in verſchiedenen Zeiten
numeriſch verſchieden,
ſondern als
Eines und eben daſſelbe
Subiect

4.

Die unbedingte Einheit
des Daſeyns im Raume,
d. i.
nicht als das Bewuſtſeyn mehrerer Dinge auſſer ihr,
ſondern
nur des Daſeyns ihrer ſelbſt,
anderer Dinge aber, blos
als ihrer Vorſtellungen.

Ver=

*) Wie das Einfache hier wiederum der Categorie der Realität entſpreche, kan ich iezt noch nicht zeigen, ſondern wird im folgenden Hauptſtücke, bey Gelegenheit eines andern Vernunftgebrauchs eben deſſelben Begriffs, gewieſen werden.

Vernunft iſt das Vermögen der Principien. Die Behauptungen der reinen Pſychologie enthalten nicht empiriſche Prädicate von der Seele, ſondern ſolche, die, wenn ſie ſtatt finden, den Gegenſtand an ſich ſelbſt unabhängig von der Erfahrung, mithin durch bloſſe Vernunft beſtimmen ſollen. Sie müßten alſo billig auf Principien und allgemeine Begriffe von denkenden Naturen überhaupt gegründet ſeyn. An deſſen Statt findet ſich: daß die einzelne Vorſtellung, Ich bin, ſie insgeſamt regirt, welche eben darum, weil ſie die reine Formel aller meiner Erfahrung (unbeſtimt) ausdrückt, ſich wie ein allgemeiner Satz, der vor alle denkende Weſen gelte, ankündigt, und, da er gleichwol in aller Abſicht einzeln iſt, den Schein einer abſoluten Einheit der Bedingungen des Denkens überhaupt bey ſich führt, und dadurch ſich weiter ausbreitet, als mögliche Erfahrung reichen könte.

Der Transſcendentalen Dialectik Zweites Buch.

Zweites Hauptſtück.

Die Antinomie der reinen Vernunft.

Wir haben in der Einleitung zu dieſem Theile unſeres Werks gezeigt: daß aller transſcendentale Schein der reinen Vernunft auf dialectiſchen Schlüſſen beruhe, deren Schema die Logik in den drey formalen Arten der Vernunft-

runftſchlüſſe überhaupt an die Hand giebt, ſo wie etwa die Categorien ihr logiſches Schema in den vier Functionen aller Urtheile antreffen. Die erſte Art dieſer vernünftelnden Schlüſſe gieng auf die unbedingte Einheit der ſubiectiven Bedingungen aller Vorſtellungen überhaupt (des Subiects oder der Seele), in Correſpondenz mit den **categoriſchen** Vernunftſchlüſſen, deren Oberſatz, als Princip, die Beziehung eines Prädicats auf ein Subiect ausſagt. Die zweite Art des dialectiſchen Arguments wird alſo, nach der Analogie mit **hypothetiſchen** Vernunftſchlüſſen, die unbedingte Einheit der obiectiven Bedingungen in der Erſcheinung zu ihrem Inhalte machen, ſo wie die dritte Art, die im folgenden Hauptſtücke vorkommen wird, die unbedingte Einheit der obiectiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände überhaupt zum Thema hat.

Es iſt aber merkwürdig: daß der transſcendentale Paralogism einen blos einſeitigen Schein, in Anſehung der Idee von dem Subiecte unſeres Denkens, bewirkte, und zur Behauptung des Gegentheils ſich nicht der mindeſte Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will. Der Vortheil iſt gänzlich auf der Seite des Pnevmatismus, obgleich dieſer den Erbfehler nicht verläugnen kan, bey allem ihm günſtigen Schein in der Feuerprobe der Critik ſich in lauter Dunſt aufzulöſen.

Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die obiective Syntheſis der Erſcheinungen anwenden,

wo ſie ihr Principium der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, ſich aber bald in ſolche Widerſprüche verwickelt, daß ſie genöthigt wird, in cosmologiſcher Abſicht, von ihrer Foderung abzuſtehen.

Hier zeigt ſich nemlich ein neues Phänomen der menſchlichen Vernunft, nemlich: eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künſtlich Schlingen zu legen braucht, ſondern in welche die Vernunft von ſelbſt und zwar unvermeidlich geräth, und dadurch zwar vor den Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein blos einſeitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Verſuchung gebracht wird, ſich entweder einer ſceptiſchen Hoffnungsloſigkeit zu überlaſſen, oder einen dogmatiſchen Trotz anzunehmen und den Kopf ſteif auf gewiſſe Behauptungen zu ſetzen, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen. Beides iſt der Tod einer geſunden Philoſophie, wiewol iener allenfals noch die **Euthanaſie** der reinen Vernunft genant werden könte.

Ehe wir die Auftritte des Zwieſpalts und der Zerrüttungen ſehen laſſen, welche dieſer Widerſtreit der Geſetze (Antinomie) der reinen Vernunft veranlaßt, wollen wir gewiſſe Erörterungen geben, welche die Methode erläutern und rechtfertigen können, deren wir uns in Behandlung unſeres Gegenſtandes bedienen. Ich nenne alle transſcendentale Ideen, ſo fern ſie die abſolute Totalität in der Syntheſis der Erſcheinungen betreffen, Weltbegriffe, theils

theils wegen eben dieſer unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der ſelbſt nur eine Idee iſt, theils weil ſie lediglich auf die Syntheſis der Erſcheinungen, mithin die empiriſche gehen, dahingegen die abſolute Totalität, in der Syntheſis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt, ein Ideal der reinen Vernunft veranlaſſen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterſchieden iſt, ob es gleich darauf in Beziehung ſteht. Daher, ſo wie die Paralogismen der reinen Vernunft den Grund zu einer dialectiſchen Pſychologie legten, ſo wird die Antinomie der reinen Vernunft die transſcendentale Grundſätze einer vermeinten reinen (rationalen) Cosmologie vor Augen ſtellen, nicht, um ſie gültig zu finden und ſich zuzueignen, ſondern, wie es auch ſchon die Benennung von einem Widerſtreit der Vernunft anzeigt, um ſie als eine Idee, die ſich mit Erſcheinungen nicht vereinbaren läßt, in ihrem blendenden aber falſchen Scheine darzuſtellen.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Erſter Abſchnitt.
Syſtem der cosmologiſchen Ideen.

Um nun dieſe Ideen nach einem Princip mit ſyſtematiſcher Präciſion aufzehlen zu können, müſſen wir Erſtlich bemerken: daß nur der Verſtand es ſeyn, aus welchem reine und transſcendentale Begriffe entſpringen kön=

können, daß die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, ſondern allenfals nur den Verſtandesbegriff, von den unvermeidlichen Einſchränkungen einer möglichen Erfahrung, frey mache, und ihn alſo über die Gränzen des Empiriſchen, doch aber in Verknüpfung mit demſelben, zu erweitern ſuche. Dieſes geſchieht dadurch: daß ſie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verſtand alle Erſcheinungen der ſynthetiſchen Einheit unterwirft) abſolute Totalität fodert, und dadurch die Categorie zur transſcendentalen Idee macht, um der empiriſchen Syntheſis, durch die Fortſetzung derſelben bis zum Unbedingten, (welches niemals in der Erfahrung, ſondern nur in der Idee angetroffen wird) abſolute Vollſtändigkeit zu geben. Die Vernunft fodert dieſes nach dem Grundſatze: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das ſchlechthin Unbedingte gegeben, wodurch ienes allein möglich war. Alſo werden erſtlich die transſcendentale Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Categorien ſeyn, und iene werden ſich in eine Tafel bringen laſſen, die nach den Titeln der lezteren angeordnet iſt. **Zweitens** aber werden doch auch nicht alle Categorien dazu taugen, ſondern nur dieienige, in welchen die Syntheſis eine Reihe ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beygeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Die abſolute Totalität wird von der Vernunft nur ſo fern gefodert, als ſie die aufſteigende

Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der abſteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregat coordinirter Bedingungen zu dieſen Folgen, die Rede iſt. Denn Bedingungen ſind in Anſehung des gegebenen Bedingten ſchon vorausgeſezt und mit dieſem auch als gegeben anzuſehen, anſtatt daß, da die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich machen, ſondern vielmehr vorausſetzen, man im Fortgange zu den Folgen (oder im Abſteigen von der gegebenen Bedingung zu dem Bedingten) unbekümmert ſeyn kan, ob die Reihe aufhöre oder nicht, und überhaupt die Frage, wegen ihrer Totalität, gar keine Vorausſetzung der Vernunft iſt.

So denkt man ſich nothwendig eine bis auf den gegebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit, auch als gegeben, (wenn gleich nicht durch uns beſtimbar). Was aber die künftige betrift, da ſie die Bedingung nicht iſt, zu der Gegenwart zu gelangen, ſo iſt es, um dieſe zu begreiffen, ganz gleichgültig, wie wir es mit der künftigen Zeit halten wollen, ob man ſie irgendwo aufhören, oder ins Unendliche laufen laſſen will. Es ſey die Reihe m, n, o, worin n als bedingt in Anſehung m, aber zugleich als Bedingung von o gegeben iſt, die Reihe gehe aufwerts von dem bedingten n zu m (l, k, i ꝛc.) imgleichen abwerts von der Bedingung n zum bedingten o (p, q, r ꝛc.) ſo muß ich die erſtere Reihe vorausſetzen, um n als gegeben anzuſehen, und n iſt nach der Vernunft (der Totalität der Bedingungen)

nur

nur vermittelſt iener Reihe möglich, ſeine Möglichkeit beruht aber nicht auf der folgenden Reihe o, p, q, r, die daher auch nicht als gegeben, ſondern nur als dabilis angeſehen werden könne.

Ich will die Syntheſis einer Reihe auf der Seite der Bedingungen, alſo von derienigen an, welche die nächſte zur gegebenen Erſcheinung iſt, und ſo zu den entfernteren Bedingungen, die regreſſive, dieienige aber, die auf der Seite des Bedingten, von der nächſten Folge zu den entfernetern, fortgeht, die progreſſive Syntheſis nennen. Die erſtere geht in antecedentia, die zweite in conſequentia. Die cosmologiſche Ideen alſo beſchäftigen ſich mit der Totalität der regreſſiven Syntheſis und gehen in antecedentia, nicht in conſequentia. Wenn dieſes leztere geſchieht, ſo iſt es ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollſtändigen Begreiflichkeit deſſen, was in der Erſcheinung gegeben iſt, wol der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen.

Um nun nach der Tafel der Categorien die Tafel der Ideen einzurichten, ſo nehmen wir zuerſt die zwey urſprüngliche quanta aller unſerer Anſchauung, Zeit und Raum. Die Zeit iſt an ſich ſelbſt eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen) und daher ſind in ihr, in Anſehung einer gegebenen Gegenwart, die antecedentia als Bedingungen (das Vergangene) von den conſequentibus (dem Künftigen) a priori zu unterſcheiden. Folglich

lich geht die transſcendentale Idee, der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks nothwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrift, ſo iſt in ihm an ſich ſelbſt kein Unterſchied des Progreſſus vom Regreſſus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem ſeine Theile insgeſamt zugleich ſeyn. Den gegenwärtigen Zeitpunct konte ich in Anſehung der vergangenen Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung derſelben, anſehen, weil dieſer Augenblick nur durch die verfloſſene Zeit (oder vielmehr durch das Verflieſſen der vorhergehenden Zeit) allererſt entſpringt. Aber da die Theile des Raumes einander nicht untergeordnet, ſondern beygeordnet ſind, ſo iſt ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und er macht nicht, ſo wie die Zeit, an ſich ſelbſt eine Reihe aus. Allein die Syntheſis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, iſt doch ſucceſſiv, geſchieht alſo in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieſer Reihe der aggregirten Räume (z. B. der Füſſe in einer Ruthe) von einem gegebenen an, die weiter hinzugedachte immer die Bedingung von der Gränze der vorigen ſeyn, ſo iſt das Meſſen eines Raumes auch als eine Syntheſis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſehen, nur daß die Seite der Bedingungen,

gen, von der Seite nach welcher das Bedingte hinliegt, an ſich ſelbſt nicht unterſchieden iſt, folglich regreſſus und progreſſus im Raume einerley zu ſeyn ſcheint. Weil indeſſen ein Theil des Raums nicht durch den andern gegeben, ſondern nur begränzt wird, ſo müſſen wir ieden begränzten Raum in ſo fern auch als bedingt anſehen, der einen andern Raum als die Bedingung ſeiner Gränze vorausſezt, und ſo fortan. In Anſehung der Begränzung iſt alſo der Fortgang im Raume auch ein Regreſſus, und die transſcendentale Idee der abſoluten Totalität der Syntheſis in der Reihe der Bedingungen, trift auch den Raum, und ich kan eben ſowol nach der abſoluten Totalität der Erſcheinung im Raume, als der, in der verfloſſenen Zeit fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich ſey, wird ſich künftig beſtimmen laſſen.

Zweitens, ſo iſt die Realität im Raume, d. i. die Materie, ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile, und die Theile der Theile die entfernte Bedingungen ſind, ſo daß hier eine regreſſive Syntheſis ſtatt findet, deren abſolute Totalität die Vernunft fodert, welche nicht anders als durch eine vollendete Theilung, dadurch die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie iſt, nemlich das Einfache, verſchwindet, ſtatt finden kan. Folglich iſt hier auch eine Reihe von Bedingungen und ein Fortſchritt zum Unbedingten.

Drittens, was die Categorien des realen Verhältniſſes unter den Erſcheinungen anlangt, ſo ſchickt ſich die

Cate-

Categorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transſcendentalen Idee, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer, regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen ſind (ſo fern ſie einer einigen Subſtanz inhäriren) einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art zu exiſtiren der Subſtanz ſelber. Was hiebey noch ſcheinen könte eine Idee der transſcendentalen Vernunft zu ſeyn, wäre der Begriff von Subſtantiale. Allein, da dieſes nichts Anderes bedeutet, als den Begriff vom Gegenſtande überhaupt, welcher ſubſiſtirt, ſo fern man an ihm blos das transſcendentale Subiect ohne alle Prädicate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erſcheinungen iſt, ſo iſt klar: daß das Subſtantiale kein Glied in derſelben ausmachen könne. Eben daſſelbe gilt auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft, welche bloſſe Aggregate ſind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem ſie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit ſubordinirt ſind, welches man wol von den Räumen ſagen konte, deren Gränze niemals an ſich, ſondern immer durch einen andern Raum beſtimt war. Es bleibt alſo nur die Categorie der Cauſſalität übrig, welche eine Reihe der Urſachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet, in welcher man von der lezteren als dem Bedingten, zu ienen, als Bedingungen, aufſteigen und der Vernunftfrage antworten kan.

Vier-

Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, auſſer nur, ſo fern das Zufällige im Daſeyn iederzeit als bedingt angeſehen werden muß, und nach der Regel des Verſtandes auf eine Bedingung weiſet, darunter es nothwendig iſt, dieſe auf eine höhere Bedingung zu weiſen, bis die Vernunft nur in der Totalität dieſer Reihe die unbedingte Nothwendigkeit antrift.

Es ſind demnach nicht mehr, als vier cosmologiſche Ideen, nach den vier Titeln der Categorien, wenn man dieienige aushebt, welche eine Reihe in der Syntheſis des Mannigfaltigen nothwendig bey ſich führen.

1.
Die abſolute Vollſtändigkeit
der
Zuſammenſetzung
des gegebenen Ganzen aller Erſcheinungen

2.
Die
abſolute Vollſtändigkeit
der Theilung
eines gegebenen Ganzen
in der Erſcheinung

3.
Die
abſolute Vollſtändigkeit
der Entſtehung
einer Erſcheinung
überhaupt

4.
Die abſolute Vollſtändigkeit
der Abhängigkeit des Daſeyns
des Veränderlichen in der Erſcheinung.

Zuerſt

Zuerſt iſt hiebey anzumerken: daß die Idee der abſoluten Totalität nichts anders, als die Expoſition der Erſcheinungen betreffe, mithin nicht den reinen Verſtandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt. Es werden hier alſo Erſcheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fodert die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſo fern dieſe eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin (d. i. in aller Abſicht) vollſtändige Syntheſis, wodurch die Erſcheinung nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden könne.

Zweitens iſt es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft, in dieſer, reihenweiſe, und zwar regreſſiv fortgeſezten Syntheſis der Bedingungen, ſucht, gleichſam die Vollſtändigkeit in der Reihe der Prämiſſen, die zuſammen weiter keine andere vorausſetzen. Dieſes Unbedingte iſt nun iederzeit in der abſoluten Totalität der Reihe, wenn man ſie ſich in der Einbildung vorſtellt, enthalten. Allein dieſe ſchlechthin vollendete Syntheſis iſt wiederum nur eine Idee; denn man kan, wenigſtens zum voraus, nicht wiſſen, ob eine ſolche bey Erſcheinungen auch möglich ſey. Wenn man ſich alles durch bloſſe reine Verſtandesbegriffe, ohne Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, vorſtellt, ſo kan man geradezu ſagen: daß zu einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander ſubordinirter Bedingungen gegeben ſey; denn ienes iſt allein durch dieſe gegeben. Allein bey Erſcheinungen iſt eine beſondere Einſchränkung der Art, wie Bedingungen gegeben werden,

anzu-

anzutreffen, nemlich durch die ſucceſſive Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung, die im Regreſſus vollſtändig ſeyn ſoll. Ob dieſe Vollſtändigkeit nun ſinnlich möglich ſey, iſt noch ein Problem. Allein die Idee dieſer Vollſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, unangeſehen der Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, ihr adäquat empiriſche Begriffe zu verknüpfen. Alſo, da in der abſoluten Totalität der regreſſiven Syntheſis des Mannigfaltigen in der Erſcheinung (nach Anleitung der Categorien, die ſie, als eine Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, vorſtellen) das Unbedingte nothwendig enthalten iſt, man mag auch unausgemacht laſſen, ob und wie dieſe Totalität zu Stande zu bringen ſey: ſo nimt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob ſie gleich eigentlich das Unbedingte, es ſey der ganzen Reihe, oder eines Theils derſelben, zur Endabſicht hat.

Dieſes Unbedingte kan man ſich nun gedenken, entweder als blos in der ganzen Reihe beſtehend, in der alſo alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derſelben ſchlechthin unbedingt wäre, und denn heißt der Regreſſus unendlich: oder das abſolut Unbedingte iſt nur ein Theil der Reihe, dem die übrige Glieder derſelben untergeordnet ſind, er ſelbſt aber unter keiner anderen Bedingung ſteht *). In dem erſteren Falle iſt die Reihe

a parte

*) Das abſolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu

einem

a parte priori ohne Gränzen (ohne Anfang), d. i. unendlich, und gleichwol ganz gegeben, der Regreſſus in ihr aber iſt niemals vollendet, und kan nur potentialiter unendlich genant werden. Im zweiten Falle giebt es ein Erſtes der Reihe, welches in Anſehung der verfloſſenen Zeit der Weltanfang, in Anſehung des Raums die Weltgränze, in Anſehung der Theile, eines in ſeinen Gränzen gegebenen Ganzen, das Einfache, in Anſehung der Urſachen die abſolute Selbſtthätigkeit (Freiheit), in Anſehung des Daſeyns veränderlicher Dinge die abſolute Naturnothwendigkeit heißt.

Wir haben zwey Ausdrücke: **Welt** und **Natur**, welche bisweilen in einander laufen. Das erſte bedeutet das mathematiſche Ganze aller Erſcheinungen und die Totalität ihrer Syntheſis, im Groſſen, ſowol als im kleinen, d. i. ſowol in dem Fortſchritt derſelben durch Zuſammenſetzung, als durch Theilung. Eben dieſelbe Welt wird aber Natur *) genant, ſo fern ſie als ein dynamiſches Ganze

einem gegebenen Bedingten iſt iederzeit unbedingt; weil auſſer ihr keine Bedingungen mehr ſind, in Anſehung deren es bedingt ſeyn könte. Allein dieſes abſolute Ganze einer ſolchen Reihe iſt nur eine Idee, oder vielmehr ein problematiſcher Begriff, deſſen Möglichkeit unterſucht werden muß, und zwar in Beziehung auf die Art, wie das Unbedingte, als die eigentliche transſcendentale Idee, worauf es ankomt, darin enthalten ſeyn mag.

*) Natur, adiectiue (formaliter) genommen, bedeutet den Zuſammenhang der Beſtimmungen eines Dinges, nach einem

Ganze betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um ſie als eine Gröſſe zu Stande zu bringen, ſondern auf die Einheit im Daſeyn der Erſcheinungen ſiehet. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geſchieht, die Urſache, und die unbedingte Cauſſalität der Urſache in der Erſcheinung, die Freiheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verſtande, Natururſache. Das Bedingte im Daſeyn überhaupt, heißt zufällig, und das Unbedingte nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit der Erſcheinungen kan Naturnothwendigkeit heiſſen.

Die Ideen, mit denen wir uns iezt beſchäftigen, habe ich oben cosmologiſche Ideen genant, theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird, und unſere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erſcheinungen gerichtet ſind, theils auch, weil das Wort Welt, im transſcendentalen Verſtande, die abſolute Totalität des Inbegriffs exiſtirender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollſtändigkeit der Syntheſis (wiewol

einem innern Princip der Cauſſalität. Dagegen verſteht man unter Natur, ſubſtantiue (materialiter), den Inbegriff der Erſcheinungen, ſo fern dieſe, vermöge eines innern Princips der Cauſſalität, durchgängig zuſammenhängen. Im erſteren Verſtande ſpricht man von der Natur der flüſſigen Materie, des Feuers ꝛc. und bedient ſich dieſes Worts nur adiectiue; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, ſo hat man ein beſtehendes Ganze in Gedanken.

nur eigentlich im Regreſſus zu den Bedingungen) allein unſer Augenmerk richten. In Betracht deſſen, daß über dem dieſe Ideen insgeſamt transſcendent ſind, und, ob ſie zwar das Obiect, nemlich Erſcheinungen, der Art nach nicht überſchreiten, ſondern es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit Noümenis) zu thun haben, dennoch die Syntheſis bis auf einen Grad, der alle mögliche Erfahrung überſteigt, treiben, ſo kan man ſie insgeſamt meiner Meinung nach ganz ſchicklich Weltbegriffe nennen. In Anſehung des Unterſchiedes des Mathematiſch- und des Dynamiſchunbedingten, worauf der Regreſſus abzielt, würde ich doch die zwey Erſtere in engerer Bedeutung, Weltbegriffe (der Welt im Groſſen und Kleinen), die zwey übrigen aber transſcendente Naturbegriffe nennen. Dieſe Unterſcheidung iſt voriezt noch nicht von ſonderlicher Erheblichkeit, ſie kan aber im Fortgange wichtiger werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft Zweiter Abſchnitt.

Antithetik der reinen Vernunft.

Wenn Thetik ein ieder Inbegriff dogmatiſcher Lehren iſt, ſo verſtehe ich unter Antithetik nicht dogmatiſche Behauptungen des Gegentheils, ſondern den Widerſtreit der dem Scheine nach dogmatiſchen Erkentniſſe, (theſin cum antitheſi) ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anſpruch auf Beifall beilegt.

Die Antithetik beſchäftigt ſich alſo gar nicht mit einſeitigen Behauptungen, ſondern betrachtet allgemeine Erkentniſſe der Vernunft nur nach dem Widerſtreite derſelben unter einander und den Urſachen deſſelben. Die transſcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben. Wenn wir unſere Vernunft nicht blos, zum Gebrauch der Verſtandesgrundſätze, auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, ſondern iene über die Gränze der lezteren hinaus, auszudehnen wagen, ſo entſpringen vernünftelnde Lehrſätze, die in der Erfahrung weder Beſtätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren ieder nicht allein an ſich ſelbſt ohne Widerſpruch iſt, ſondern ſo gar in der Natur der Vernunft Bedingungen ſeiner Nothwendigkeit antrift, nur daß unglücklicher Weiſe der Gegenſatz eben ſo gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf ſeiner Seite hat.

Die Fragen, welche bey einer ſolchen Dialectik der reinen Vernunft ſich natürlich darbieten, ſind alſo 1. Bey welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen ſey. 2. Auf welchen Urſachen dieſe Antinomie beruhe. 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter dieſem Widerſpruch ein Weg zur Gewißheit offen bleibe.

Ein dialectiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muß demnach dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen unterſchei-

ſcheidendes an ſich haben, daß er nicht eine willkührliche Frage betrift, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern eine ſolche, auf die iede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoſſen muß, und zweitens: daß er, mit ſeinem Gegenſatze, nicht blos einen gekünſtelten Schein, der, wenn man ihn einſieht, ſogleich verſchwindet, ſondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bey ſich führe, der ſelbſt, wenn man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer täuſcht, obſchon nicht betrügt, und alſo zwar unſchädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.

Eine ſolche dialectiſche Lehre wird ſich nicht auf die Verſtandeseinheit in Erfahrungsbegriffen, ſondern auf die Vernunfteinheit in bloſſen Ideen beziehen, deren Bedingungen, da ſie erſtlich, als Syntheſis nach Regeln, dem Verſtande und doch zugleich, als abſolute Einheit derſelben, der Vernunft congruiren ſoll, wenn ſie der Vernunfteinheit adäquat iſt, vor den Verſtand zu groß, und, wenn ſie dem Verſtande angemeſſen, vor die Vernunft zu klein ſeyn wird; woraus denn ein Widerſtreit entſpringen muß, der nicht vermieden werden kan, man mag es anfangen, wie man will.

Dieſe vernünftelnde Behauptungen eröfnen alſo einen dialectiſchen Kampfplatz, wo ieder Theil die Oberhand behält, der die Erlaubniß hat, den Angriff zu thun, und derieni-

ienige gewiß unterliegt, der ſich blos vertheidigungsweiſe zu führen genöthigt iſt. Daher auch rüſtige Ritter, ſie mögen ſich vor die gute oder ſchlimme Sache verbürgen, ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur davor ſorgen: daß ſie den lezten Angriff zu thun das Vorrecht haben, und nicht verbunden ſind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. Man kan ſich leicht vorſtellen: daß dieſer Tummelplatz von ieher oft genug betreten worden, daß viel Siege von beiden Seiten erfochten, vor den lezten aber, der die Sache entſchied, iederzeit ſo geſorgt worden ſey, daß der Verfechter der guten Sache den Platz allein behielte, dadurch, daß ſeinem Gegner verboten wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen. Als unpartheyiſche Kampfrichter müſſen wir es ganz bey Seite ſetzen, ob es die gute oder die ſchlimme Sache ſey, um welche die Streitende fechten, und ſie ihre Sache erſt unter ſich ausmachen laſſen. Vielleicht daß, nachdem ſie einander mehr ermüdet als geſchadet haben, ſie die Nichtigkeit ihres Streithandels von ſelbſt einſehen und als gute Freunde auseinander gehen.

Dieſe Methode, einem Streite der Behauptungen zuzuſehen, oder vielmehr ihn ſelbſt zu veranlaſſen, nicht, um endlich zum Vortheile des einen oder des andern Theils zu entſcheiden, ſondern, um zu unterſuchen, ob der Gegenſtand deſſelben nicht vielleicht ein bloſſes Blendwerk ſey, wornach ieder vergeblich haſchet und bey welchem er nichts

nichts gewinnen kan, wenn ihm gleich gar nicht widerſtanden würde, dieſes Verfahren, ſage ich, kan man die ſceptiſche Methode nennen. Sie iſt vom Scepticismus gänzlich unterſchieden, einem Grundſatze einer kunſtmäſſigen und ſcientifiſchen Unwiſſenheit, welcher die Grundlagen aller Erkentniß untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen. Denn die ſceptiſche Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß ſie in einem ſolchen, auf beiden Seiten redlichgemeinten und mit Verſtande geführten Streite, den Punct des Mißverſtändniſſes zu entdecken ſucht, um, wie weiſe Geſetzgeber thun, aus der Verlegenheit der Richter bey Rechtshändeln vor ſich ſelbſt Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Beſtimten in ihren Geſetzen, zu ziehen. Die Antinomie, die ſich in der Anwendung der Geſetze offenbaret, iſt bey unſerer eingeſchränkten Weisheit der beſte Prüfungsverſuch der Nomothetik, um der Vernunft, die in abſtracter Speculation ihre Fehltritte nicht leicht gewahr wird, dadurch auf die Momente in Beſtimmung ihrer Grundſätze aufmerkſam zu machen.

Dieſe ſceptiſche Methode iſt aber nur der Transſcendentalphiloſophie allein weſentlich eigen, und kan allenfals in iedem anderen Felde der Unterſuchungen, nur in dieſem nicht, entbehrt werden. In der Mathematik würde ihr Gebrauch ungereimt ſeyn; weil ſich in ihr keine falſche Behauptungen verbergen und unſichtbar machen können,

indem

indem die Beweiſe iederzeit an dem Faden der reinen Anſchauung, und zwar durch iederzeit evidente Syntheſis fortgehen müſſen. In der Experimentalphiloſophie kan wol ein Zweifel des Aufſchubs nützlich ſeyn, allein es iſt doch wenigſtens kein Mißverſtand möglich, der nicht leicht gehoben werden könte, und in der Erfahrung müſſen doch endlich die lezte Mittel der Entſcheidung des Zwiſtes liegen, ſie mögen nun früh oder ſpät aufgefunden werden. Die Moral kan ihre Grundſätze insgeſamt auch in concreto zuſamt den practiſchen Folgen, wenigſtens in möglichen Erfahrungen geben, und dadurch den Mißverſtand der Abſtraction vermeiden. Dagegen ſind die transſcendentale Behauptungen, welche ſelbſt über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus ſich erweiternde Einſichten anmaſſen, weder in dem Falle, daß ihre abſtracte Syntheſis in irgend einer Anſchauung a priori könte gegeben, noch ſo beſchaffen, daß der Mißverſtand vermittelſt irgend einer Erfahrung entdekt werden könte. Die transſcendentale Vernunft alſo verſtattet keinen anderen Probierſtein, als den Verſuch der Vereinigung ihrer Behauptungen unter ſich ſelbſt, und mithin zuvor des freien und ungehinderten Wettſtreits derſelben unter einander und dieſen wollen wir aniezt anſtellen *).

*) Die Antinomien folgen einander nach der Ordnung der oben angeführten transſcendentalen Ideen.

Erſter Widerſtreit

Theſis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt dem Raum nach auch in Gränzen eingeſchloſſen.

Beweis.

Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: ſo iſt bis zu iedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgenden Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Nun beſteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe: daß ſie durch ſucceſſive Syntheſis niemals vollendet ſeyn kan. Alſo iſt eine unendliche verfloſſene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt, eine nothwendige Bedingung ihres Daſeyns, welches zuerſt zu beweiſen war.

In Anſehung des zweiten nehme man wiederum das Gegentheil an: ſo wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganze von zugleich exiſtirenden Dingen ſeyn. Nun können wir die Gröſſe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewiſſen Gränzen ieder Anſchauung gegeben wird, *) auf keine

*) Wir können ein unbeſtimtes Quantum als ein Ganzes anſchauen, wenn es in Gränzen eingeſchloſſen iſt, ohne die Totalität deſſelben durch Meſſung, d. i. die ſucceſſive Syn-

der transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen im Raume, ſondern iſt, ſowol in Anſehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Beweis.

Denn man ſetze: ſie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daſeyn iſt, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht iſt, ſo muß eine Zeit vorhergegangen ſeyn, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun iſt aber in einer leeren Zeit kein Entſtehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer ſolchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterſcheidende Bedingung des Daſeyns, vor die des Nichtſeyns an ſich hat (man mag annehmen, daß ſie von ſich ſelbſt, oder durch eine andere Urſache entſtehe). Alſo kan zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelber aber kan keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit, unendlich.

Was das zweite betrift, ſo nehme man zuvörderſt das Gegentheil an: daß nemlich die Welt dem Raume nach endlich und begränzt iſt, ſo befindet ſie ſich in einem leeren Raum, der nicht begränzt iſt. Es würde alſo nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, ſondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein abſolutes Ganze iſt, auſſer welchem kein

Gegen=

keine andere Art, als nur durch die Syntheſis der Theile, und die Totalität eines ſolchen Quanti nur durch die vollendete Syntheſis, oder durch wiederholte Hinzuſetzung der Einheit zu ſich ſelbſt, gedenken **). Demnach um ſich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die ſucceſſive Syntheſis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angeſehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzehlung aller coexiſtirenden Dinge, als abgelaufen angeſehen werden, welches unmöglich iſt. Demnach kan ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angeſehen werden. Eine Welt iſt folglich, der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, ſondern in ihren Gränzen eingeſchloſſen; welches das zweite war.

An-

Syntheſis ſeiner Theile, conſtruiren zu dürfen. Denn die Gränzen beſtimmen ſchon die Vollſtändigkeit, indem ſie alles Mehrere abſchneiden.

**) Der Begriff der Totalität iſt in dieſem Falle nichts anderes, als die Vorſtellung der vollendeten Syntheſis ſeiner Theile, weil, da wir nicht von der Anſchauung des Ganzen (als welche in dieſem Falle unmöglich iſt) den Begriff abziehen können, wir dieſen nur durch die Syntheſis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigſtens in der Idee faſſen können.

Gegenſtand der Anſchauung, und mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieſelbe im Verhältniß ſtehe, ſo würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derſelben zu keinem Gegenſtande ſeyn. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begränzung der Welt durch den leeren Raum, iſt nichts; alſo iſt die Welt, dem Raume nach, gar nicht begränzt, d. i. ſie iſt in Anſehung der Ausdehnung unendlich *).

II. An-

*) Der Raum iſt blos die Form der äuſſeren Anſchauung (formale Anſchauung), aber kein wirklicher Gegenſtand, der äuſſerlich angeſchauet werden kan. Der Raum, vor allen Dingen, die ihn beſtimmen (erfüllen oder begränzen), oder die vielmehr eine, ſeiner Form gemäſſe empiriſche Anſchauung geben, iſt, unter dem Nahmen des abſoluten Raumes, nichts Anderes, als die bloſſe Möglichkeit äuſſerer Erſcheinungen, ſo fern ſie entweder an ſich exiſtiren, oder zu gegebenen Erſcheinungen noch hinzu kommen können. Die empiriſche Anſchauung iſt alſo nicht zuſammengeſezt aus Erſcheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anſchauung). Eines iſt nicht des andern Correlatum der Syntheſis, ſondern nur in einer und derſelben empiriſchen Anſchauung verbunden, als Materie und Form derſelben. Will man eine dieſer zween Stücke auſſer der anderen ſetzen (Raum auſſerhalb allen Erſcheinungen) ſo entſtehen daraus allerley leere Beſtimmungen der äuſſeren Anſchauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen ſind. z. B. Bewegung, oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Beſtimmung des Verhältniſſes beider untereinander, welche niemals wahrgenommen werden kan, und alſo auch das Prädicat eines bloſſen Gedankendinges iſt.

Anmerkung zur erſten Antinomie.

I. zur Theſis

Ich habe bey dieſen einander widerſtreitenden Argumenten nicht Blendwercke geſucht, um etwa (wie man ſagt) einen Advocatenbeweis zu führen, welcher ſich der Unbehutſamkeit des Gegners zu ſeinem Vortheile bedient, und ſeine Berufung auf ein mißverſtanden Geſetz gerne gelten läßt, um ſeine eigene unrechtmäſſige Anſprüche auf die Widerlegung deſſelben zu bauen. Jeder dieſer Beweiſe iſt aus der Sache Natur gezogen und der Vortheil bey Seite geſezt worden, den uns die Fehlſchlüſſe der Dogmatiker von beiden Theilen geben könten.

Ich hätte die Theſis auch dadurch dem Scheine nach beweiſen können: daß ich von der Unendlichkeit einer gegebenen Gröſſe, nach der Gewohnheit der Dogmatiker, einen fehlerhaften Begriff voran geſchikt hätte. Unendlich iſt eine Gröſſe, über die keine gröſſere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich iſt. Nun iſt keine Menge die gröſſeſte, weil noch immer eine, oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können. Alſo iſt eine unendliche gegebene Gröſſe, mithin auch eine, (der verfloſſenen Reihe ſowol, als der Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich: ſie iſt alſo beiderſeitig begränzt. So hätte ich meinen Beweis führen können: allein dieſer Begriff ſtimt nicht mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen verſteht. Es wird dadurch nicht vorgeſtellt, wie groß es ſey, mithin iſt ſein Begriff auch nicht der Begriff eines Maximum, ſondern es wird dadurch nur

II. Anmerkung
zur Antitheſis.

Der Beweis vor die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltinbegriffs beruht darauf: daß im entgegengeſetzten Falle, eine leere Zeit, imgleichen ein leerer Raum, die Weltgränze ausmachen müßte. Nun iſt mir nicht unbekant, daß wider dieſe Conſequenz Ausflüchte geſucht werden, indem man vorgiebt: es ſey eine Gränze der Welt, der Zeit und dem Raume nach, ganz wol möglich, ohne daß man eben eine abſolute Zeit vor der Welt Anfang, oder einen abſoluten, auſſer der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe, welches unmöglich iſt. Ich bin mit dem lezteren Theile dieſer Meinung der Philoſophen aus der Leibnitziſchen Schule ganz wol zufrieden. Der Raum iſt blos die Form der äuſſeren Anſchauung, aber kein wirklicher Gegenſtand, der äuſſerlich angeſchauet werden kan, und kein Correlatum der Erſcheinungen, ſondern die Form der Erſcheinungen ſelbſt. Der Raum alſo kan abſolut (vor ſich allein) nicht als etwas Beſtimmendes in dem Daſeyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenſtand iſt, ſondern nur die Form möglicher Gegenſtände. Dinge alſo, als Erſcheinungen, beſtimmen wol den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten deſſelben, (Gröſſe und Verhältniß) machen ſie es, daß dieſe oder iene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kan der Raum, als etwas, welches vor ſich beſteht, die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Gröſſe oder Geſtalt nicht beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts wirkliches iſt. Es kan alſo wol ein Raum (er ſey voll oder leer *) durch Erſcheinungen begränzt, Erſchei-
nun-

*) Man bemerkt leicht, daß hiedurch geſagt werden wolle: der leere Raum, ſo fern er durch Erſcheinungen begränzt
wird,

ſein Verhältniß zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Anſehung deren daſſelbe gröſſer iſt als alle Zahl, gedacht. Nachdem die Einheit nun gröſſer oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche gröſſer oder kleiner ſeyn, allein die Unendlichkeit, da ſie blos in dem Verhältniſſe zu dieſer gegebenen Einheit beſteht, würde immer dieſelbe bleiben, obgleich freilich die abſolute Gröſſe des Ganzen dadurch gar nicht erkant würde, davon auch hier nicht die Rede iſt.

Der wahre (transſcendentale) Begriff der Unendlichkeit iſt: daß die ſucceſſive Syntheſis der Einheit in Durchmeſſung eines Quantum niemals vollendet ſeyn kan *). Hieraus folgt ganz ſicher: daß eine Ewigkeit wirklicher auf einander folgenden Zuſtände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpuncte nicht verfloſſen ſeyn kan, die Welt alſo einen Anfang haben müſſe.

In Anſehung des zweiten Theils der Theſis fällt die Schwierigkeit, von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe, zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach, unendlichen Welt iſt zugleich gegeben. Allein, um die Totalität einer ſolchen Menge zu denken, da wir uns nicht auf Gränzen berufen können, welche dieſe Totalität von ſelbſt in der Anſchauung ausmachen, müſſen wir von unſerem Begriffe Rechenſchaft geben, der in ſolchem Falle nicht vom Ganzen zu der beſtimten Menge der Theile gehen kan, ſondern die Möglichkeit eines Ganzen durch die ſucceſſive Syntheſis der Theile darthun muß. Da dieſe Syntheſis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müßte: ſo kan man ſich nicht vor ihr, und mithin auch nicht durch ſie, eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität ſelbſt iſt in dieſem Falle die Vorſtellung einer vollendeten Syntheſis der Theile, und dieſe Vollendung, mithin auch der Begriff derſelben iſt unmöglich.

Der

*) Dieſes enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit) die gröſſer iſt als alle Zahl, welches der mathematiſche Begriff des Unendlichen iſt.

nungen aber können nicht durch einen leeren Raum auſſer denſelben begränzt werden. Eben dieſes gilt auch von der Zeit. Alles dieſes nun zugegeben, ſo iſt gleichwol unſtreitig: daß man dieſe zwey Undinge, den leeren Raum auſſer und die leere Zeit vor der Welt, durchaus annehmen müſſe, wenn man eine Weltgränze, es ſey dem Raume oder der Zeit nach, annimt.

Denn was den Ausweg betrift, durch den man der Conſequenz auszuweichen ſucht, nach welcher wir ſagen: daß, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Gränzen hat, das unendliche Leere das Daſeyn wirklicher Dinge ihrer Gröſſe nach beſtimmen müſſe, ſo beſteht er in geheim nur darin: daß man ſtatt einer Sinnenwelt ſich, wer weiß welche, intelligibele Welt gedenkt, und, ſtatt des erſten Anfanges, (ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit des Nichtſeyns vorhergeht) ſich überhaupt ein Daſeyn denkt, welches keine andere Bedingung in der Welt vorausſezt, ſtatt der Gränze der Ausdehnung, Schranken des Weltganzen denkt, und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht. Es iſt hier aber nur von dem mundus phænomenon die Rede und von deſſen Gröſſe, bey dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keinesweges abſtrahiren kan, ohne das Weſen deſſelben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn ſie begränzt iſt, liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren. Will man dieſes, und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen a priori weglaſſen, ſo fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unſerer Aufgabe iſt uns dieſe allein gegeben. Der mundus intelligibilis iſt nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anſchauung derſelben abſtrahirt, und in Anſehung deſſen folglich gar kein ſynthetiſcher Satz, weder beiahend noch verneinend möglich iſt.

Der

wird, mithin derienige innerhalb der Welt, widerſpreche, wenigſtens nicht den transſcendentalen Principien, und können alſo in Anſehung dieſer eingeräumt (obgleich darum ſeine Möglichkeit nicht ſo fort behauptet) werden.

Der Antinomie
zweiter Widerſtreit

Theſis.

Eine iede zuſammengeſezte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtiret überall nichts als das Einfache, oder das, was aus dieſem zuſammengeſezt iſt.

Beweis.

Denn nehmet an: die zuſammengeſezte Subſtanzen beſtänden nicht aus einfachen Theilen, ſo würde, wenn alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zuſammengeſezter Theil, und (da es keine einfache Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Subſtanz ſeyn gegeben worden. Entweder alſo läßt ſich unmöglich alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung Etwas, ohne alle Zuſammenſetzung beſtehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im erſteren Falle aber würde das Zuſammengeſezte wiederum nicht aus Subſtanzen beſtehen (weil bey dieſen die Zuſammenſetzung nur eine zufällige Relation der Subſtanzen iſt, ohne welche dieſe, als vor ſich beharrliche Weſen, beſtehen müſſen). Da nun

die

Antitheſis.

Kein zuſammengeſeztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben.

Beweis.

Setzet: ein zuſammengeſeztes Ding (als Subſtanz) beſtehe aus einfachen Theilen. Weil alles äuſſere Verhältniß, mithin auch alle Zuſammenſetzung aus Subſtanzen nur im Raume möglich iſt: ſo muß, aus ſo viel Theilen das Zuſammengeſezte beſteht, aus eben ſo viel Theilen auch der Raum beſtehen, den es einnimt. Nun beſteht der Raum nicht aus einfachen Theilen, ſondern aus Räumen. Alſo muß ieder Theil des Zuſammengeſezten einen Raum einnehmen. Die ſchlechthin erſten Theile aber alles Zuſammengeſezten ſind einfach. Alſo nimt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimt, ein auſſerhalb einander befindliches Mannigfaltige in ſich faſſet, mithin zuſammengeſezt iſt, und zwar als ein reales Zuſammengeſezte, nicht aus Accidenzen, (denn die können nicht ohne Subſtanz auſſer einander ſeyn), mithin aus Subſtanzen, ſo würde das Einfache ein ſubſtanzielles Zuſammengeſezte ſeyn, welches ſich widerſpricht.

Der zweite Satz der Antitheſis, daß in der Welt gar nichts Einfaches exiſtire, ſoll hier nur ſo viel bedeu-

dieſer Fall der Vorausſetzung widerſpricht, ſo bleibt nur der zweite übrig: daß nemlich das ſubſtanzielle Zuſammengeſezte in der Welt aus einfachen Theilen beſtehe.

Hieraus folgt unmittelbar: daß die Dinge der Welt insgeſamt einfache Weſen ſind, daß die Zuſammenſetzung nur ein äuſſerer Zuſtand derſelben ſey, und daß, wenn wir die Elementarſubſtanzen gleich niemals völlig aus dieſem Zuſtande der Verbindung ſetzen und iſoliren können, doch die Vernunft ſie als die erſte Subiecte aller Compoſition und mithin, vor derſelben, als einfache Weſen denken müſſe.

An

ten als: Es könne das Daſeyn des ſchlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, weder äuſſeren noch inneren, dargethan werden, und das ſchlechthin Einfache ſey alſo eine bloſſe Idee, deren obiective Realität niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kan dargethan werden, mithin in der Expoſition der Erſcheinungen ohne alle Anwendung und Gegenſtand. Denn wir wollen annehmen, es ließe ſich vor dieſe transſcendentale Idee ein Gegenſtand der Erfahrung finden: ſo müßte die empiriſche Anſchauung irgend eines Gegenſtandes als eine ſolche erkant werden, welche ſchlechthin kein Mannigfaltiges auſſerhalb einander, und zur Einheit verbunden, enthält. Da nun von dem Nichtbewuſtſeyn eines Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit ein ſolches in irgend einer Anſchauung deſſelben Obiects, kein Schluß gilt, dieſes leztere aber zur abſoluten Simplicität durchaus nöthig iſt, ſo folgt: daß dieſe aus keiner Wahrnehmung, welche ſie auch ſey, könne geſchloſſen werden. Da alſo etwas als ein ſchlechthin einfaches Obiect niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kan gegeben werden, die Sinnenwelt aber, als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angeſehen werden muß: ſo iſt überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

Dieſer zweite Satz der Antitheſis geht viel weiter als der erſte, der das Einfache nur von der Anſchauung des Zuſammengeſezten verbant, dahingegen dieſer es aus der ganzen Natur wegſchaft, daher er auch nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenſtandes der äuſſeren Anſchauung (des Zuſammengeſezten), ſondern aus dem Verhältniß deſſelben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewieſen werden können.

Anmerkung zur zweiten Antinomie.

I. zur Theſis.

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches nothwendig aus einfachen Theilen beſteht, ſo verſtehe ich darunter nur ein ſubſtanzielles Ganze, als das eigentliche Compoſitum, d. i. dieienige zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgeſondert (wenigſtens in Gedanken) gegeben, in eine wechſelſeitige Verbindung geſezt wird, und dadurch Eines ausmacht. Den Raum ſolte man eigentlich nicht Compoſitum, ſondern Totum nennen, weil die Theile deſſelben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile möglich iſt. Er würde allenfalls ein Compoſitum ideale, aber nicht reale heiſſen können. Doch dieſes iſt nur Subtilität. Da der Raum kein Zuſammengeſeztes aus Subſtanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen) iſt, ſo muß, wenn ich alle Zuſammenſetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punct übrig bleiben; denn dieſer iſt nur als die Gränze eines Raumes, (mithin eines Zuſammengeſezten) möglich. Raum und

II. Anmerkung
zur Antitheſis.

Wider dieſen Satz einer unendlichen Theilung der Materie, deſſen Beweisgrund blos mathematiſch iſt, werden von den Monadiſten Einwürfe vorgebracht, welche ſich dadurch ſchon verdächtig machen: daß ſie die klåreſte mathematiſche Beweiſe nicht vor Einſichten in die Beſchaffenheit des Raumes, ſo fern er in der That die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie iſt, wollen gelten laſſen, ſondern ſie nur als Schlüſſe aus abſtracten aber willkührlichen Begriffen anſehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden kõnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anſchauung zu erdenken, als die in der urſprünglichen Anſchauung des Raumes gegeben wird, und die Beſtimmungen deſſelben a priori nicht zugleich alles dasienige beträfen, was dadurch allein möglich iſt, daß es dieſen Raum erfüllet. Wenn man ihnen Gehör giebt: ſo müßte man, auſſer dem mathematiſchen Puncte, der einfach, aber kein Theil, ſondern blos die Gränze eines Raums iſt, ſich noch phyſiſche Puncte denken, die zwar auch einfach ſind, aber den Vorzug haben, als Theile des Raums, durch ihre bloſſe Aggregation denſelben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeine und klare Widerlegungen dieſer Ungereimtheit, die man in Menge antrift, zu wiederhohlen, wie es denn gänzlich umſonſt iſt, durch blos discurſive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünftein zu wollen, ſo bemerke ich nur: daß, wenn die Philoſophie hier mit der Mathematik chica-

Zeit beſtehen alſo nicht aus einfachen Theilen. Was nur zum Zuſtande einer Subſtanz gehöret, ob es gleich eine Gröſſe hat, (z. B. die Veränderung), beſteht auch nicht aus dem Einfachen, d. i. ein gewiſſer Grad der Veränderung entſteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unſer Schluß vom Zuſammengeſezten auf das Einfache gilt nur von vor ſich ſelbſt beſtehenden Dingen. Accidenzen aber des Zuſtandes beſtehen nicht vor ſich ſelbſt. Man kan alſo den Beweis vor die Nothwendigkeit des Einfachen, als dem Beſtandtheile alles Subſtanziellen-Zuſammengeſezten, und dadurch überhaupt ſeine Sache leichtlich dadurch verderben, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn vor alles Zuſammengeſezte ohne Unterſchied geltend machen will, wie es wirklich mehrmahlen ſchon geſchehen iſt.

Ich rede übrigens hier nur von dem Einfachen, ſo fern es nothwendig im Zuſammengeſezten gegeben iſt, indem dieſes darin, als in ſeine Beſtandtheile aufgelöſet werden kan. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Mo-

nas

chicanirt, es darum geſchehe, weil ſie vergißt: daß es in dieſer Frage nur um Erſcheinungen und deren Bedingung zu thun ſey. Hier iſt es aber nicht genug, zum reinen Verſtandesbegriffe des Zuſammengeſezten den Begriff des Einfachen, ſondern zur Anſchauung des Zuſammengeſezten (der Materie) die Anſchauung des Einfachen zu finden, und dieſes iſt nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin auch bey Gegenſtänden der Sinne gänzlich unmöglich. Es mag alſo von einem Ganzen aus Subſtanzen, welches blos durch den reinen Verſtand gedacht wird, immer gelten: daß wir vor aller Zuſammenſetzung deſſelben, das Einfache haben müſſen, ſo gilt dieſes doch nicht vom totum ſubſtantiale phaenomenon, welches, als empiriſche Anſchauung im Raume, die nothwendige Eigentſchaft bey ſich führt: daß kein Theil deſſelben einfach iſt, darum, weil kein Theil des Raumes einfach iſt. Indeſſen ſind die Monadiſten fein genug geweſen, dieſer Schwierigkeit dadurch ausweichen zu wollen: daß ſie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenſtände äuſſerer Anſchauung (Cörper), ſondern dieſe, und das dynamiſche Verhältniß der Subſtanzen überhaupt, als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes vorausſetzen. Nun haben wir von Cörpern nur als Erſcheinungen einen Begriff, als ſolche aber ſetzen ſie den Raum als die Bedingung der Möglichkeit aller äuſſeren Erſcheinung nothwendig voraus, und die Ausflucht iſt alſo vergeblich, wie ſie denn auch oben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend iſt abgeſchnitten worden. Wären ſie Dinge an ſich ſelbſt, ſo würde der Beweis der Monadiſten allerdings gelten.

nas (nach Leibnitzens Gebrauch) ſolte wol nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Subſtanz gegeben iſt (z. B. im Selbſtbewuſtſeyn) und nicht als Element des Zuſammengeſezten, welches man beſſer den Atomus nennen könte. Und da ich nur in Anſehung des Zuſammengeſezten die einfache Subſtanzen, als deren Elemente, beweiſen will, ſo könte ich die Antitheſe der zweiten Antinomie, die transſcendentale Atomiſtik nennen. Weil aber dieſes Wort ſchon vorlängſt zur Bezeichnung einer beſondern Erklärungsart cörperlicher Erſcheinungen (molecularum) gebraucht worden, und alſo empiriſche Begriffe vorausſezt, ſo mag er der dialectiſche Grundſatz der Monadologie heiſſen.

Der

Die zweite dialectiſche Behauptung hat das beſondere an ſich: daß ſie eine dogmatiſche Behauptung wider ſich hat, die unter allen vernünftelnden die einzige iſt, welche ſich unternimt, an einem Gegenſtande der Erfahrung die Wirklichkeit deſſen, was wir oben blos zu transſcendentalen Ideen rechneten, nemlich die abſolute Simplicität der Subſtanz, augenſcheinlich zu beweiſen: nemlich daß der Gegenſtand des inneren Sinnes, das Ich, was da denkt, eine ſchlechthin einfache Subſtanz ſey. Ohne mich hierauf iezt einzulaſſen, (da es oben ausführlicher erwogen iſt) ſo bemerke ich nur: daß wenn etwas blos als Gegenſtand gedacht wird, ohne irgend eine ſynthetiſche Beſtimmung ſeiner Anſchauung hinzu zu ſetzen, (wie denn dieſes durch die ganz nackte Vorſtellung: Ich, geſchieht) ſo könne freilich nichts Mannigfaltiges und keine Zuſammenſetzung in einer ſolchen Vorſtellung wahrgenommen werden. Da überdem die Prädicate, wodurch ich dieſen Gegenſtand denke, blos Anſchauungen des inneren Sinnes ſeyn, ſo kan darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges auſſerhalb einander, mithin reale Zuſammenſetzung bewieſe. Es bringt alſo nur das Selbſtbewuſtſeyn es ſo mit ſich, daß, weil das Subiect, welches denkt, zugleich ſein eigen Obiect iſt, es ſich ſelber nicht theilen kan (obgleich die ihm inhärirende Beſtimmungen); denn in Anſehung ſeiner Selbſt iſt ieder Gegenſtand abſolute Einheit. Nichts deſtoweniger, wenn dieſes Subiect äuſſerlich, als ein Gegenſtand der Anſchauung, betrachtet wird, ſo würde es doch wol Zuſammenſetzung in der Erſcheinung an ſich zeigen. So muß es aber iederzeit betrachtet werden, wenn man wiſſen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges auſſerhalb einander ſey oder nicht.

Der

Der Antinomie
Dritter Widerſtreit

Theſis.

Die Cauſſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſamt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Cauſſalität durch Freiheit zu Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig.

Beweis.

Man nehme an: es gebe keine andere Cauſſalität, als nach Geſetzen der Natur, ſo ſezt alles, was geſchieht, einen vorigen Zuſtand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zuſtand ſelbſt etwas ſeyn, was geſchehen iſt (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war), weil, wenn es iederzeit geweſen wäre, ſeine Folge auch nicht allererſt entſtanden, ſondern immer geweſen ſeyn würde. Alſo iſt die Cauſſalität der Urſache, durch welche etwas geſchieht, ſelbſt etwas Geſchehenes, welches nach dem Geſetze der Natur wiederum einen vorigen Zuſtand und deſſen Cauſſalität, dieſer aber eben ſo einen noch älteren vorausſezt u. ſ. w. Wenn alſo alles nach bloſſen Geſetzen der Natur geſchieht, ſo giebt es iederzeit nur einen ſubalternen, niemals aber

einen

Antitheſis.

Es iſt keine Freiheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur:

Beweis.

Setzet: es gebe eine Freiheit im transſcendentalen Verſtande, als eine beſondere Art von Cauſſalitát, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen kȯnten, nemlich ein Vermȯgen einen Zuſtand, mithin, auch eine Reihe von Folgen deſſelben ſchlechthin anzufangen, ſo wird nicht allein eine Reihe durch dieſe Spontaneitát, ſondern die Beſtimmung dieſer Spontaneitát ſelbſt zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Cauſſalitát wird ſchlechthin anfangen, ſo daß nichts vorhergeht, wodurch dieſe geſchehende Handlung nach beſtándigen Geſetzen beſtimt ſey. Es ſezt aber ein ieder Anfang zu handeln einen Zuſtand der noch nicht handelnden Urſache voraus, und ein dynamiſch erſter Anfang der Handlung, einen Zuſtand, der mit dem vorhergehenden eben derſelben Urſache gar keinen Zuſammenhang der Cauſſalitát hat, d. i. auf keine Weiſe daraus erfolgt. Alſo iſt die transſcendentale Freiheit dem Cauſſalgeſetze entgegen und eine ſolche Verbindung der ſucceſſiven

einen erſten Anfang und alſo überhaupt keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen. Nun beſteht aber eben darin das Geſetz der Natur: daß ohne hinreichend a priori beſtimte Urſache nichts geſchehe. Alſo widerſpricht der Satz, als wenn alle Cauſſalität nur nach Naturgeſetzen möglich ſey, ſich ſelbſt in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit, und dieſe kan alſo nicht als die einzige angenommen werden.

Dieſemnach muß eine Cauſſalität angenommen werden, durch welche etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Urſache, nach nothwendigen Geſetzen beſtimt ſey, d. i. eine abſolute Spontaneität der Urſachen, eine Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen läuft, von ſelbſt anzufangen, mithin transſcendentale Freiheit, ohne welche ſelbſt im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erſcheinungen auf der Seite der Urſachen niemals vollſtändig iſt.

ceſſiven Zuſtände wirkender Urſachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich iſt, die alſo auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben alſo nichts als Natur, in welcher wir den Zuſammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten ſuchen müſſen. Die Freiheit (Unabhängigkeit) von den Geſetzen der Natur, iſt zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kan nicht ſagen: daß, án ſtatt der Geſetze der Natur, Geſetze der Freiheit in die Cauſſalitat des Weltlaufs eintreten, weil, wenn dieſe nach Geſetzen beſtimt wäre, ſo wäre ſie nicht Freiheit, ſondern ſelbſt nichts anders als Natur. Natur alſo und transſcendentale Freiheit unterſcheiden ſich wie Geſetzmäſſigkeit und Geſetzloſigkeit, davon iene zwar den Verſtand mit der Schwierigkeit beläſtigt, die Abſtammung der Begebenheiten in der Reihe der Urſachen immer höher hinauf zu ſuchen, weil die Cauſſalität an ihnen iederzeit bedingt iſt, aber zur Schadloshaltung durchgängige und geſetzmäſſige Einheit der Erfahrung verſpricht, dahingegen das Blendwerk von Freiheit zwar dem forſchenden Verſtande in der Kette der Urſachen Ruhe verheißt, indem ſie ihn zu einer unbedingten Cauſſalität führet, die von ſelbſt zu handeln anhebt, die aber, da ſie ſelbſt blind iſt, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zuſammenhängende Erfahrung möglich iſt.

II. An=

Anmerkung zur dritten Antinomie
1. zur Theſis.

Die transſcendentale Idee der Freiheit macht zwar bey weitem nicht den ganzen Inhalt des pſychologiſchen Begriffs dieſes Nahmens aus, welcher groſſen Theils empiriſch iſt, ſondern nur den der abſoluten Spontaneität der Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derſelben, iſt aber dennoch der eigentliche Stein des Anſtoſſes vor die Philoſophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Cauſſalität einzuräumen. Dasienige alſo in der Frage über die Freiheit des Willens, was die ſpeculative Vernunft von ieher in ſo groſſe Verlegenheit geſezt hat, iſt eigentlich nur transſcendental und gehet lediglich darauf: ob ein Vermögen angenommen werden müſſe, eine Reihe von ſucceſſiven Dingen oder Zuſtänden von ſelbſt anzufangen. Wie ein ſolches möglich ſey, iſt nicht eben ſo nothwendig beantworten zu können, da wir uns eben ſo wol bey der Cauſſalität nach Naturgeſetzen damit begnügen müſſen, a priori zu erkennen, daß eine ſolche vorausgeſezt werden müſſe, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewiſſes Daſeyn das Daſeyn eines andern geſezt werde, auf keine Weiſe begreifen, und uns desfalls lediglich an die Erfahrung halten müſſen. Nun haben wir dieſe Nothwendigkeit eines erſten Anfangs einer Reihe von Erſcheinungen aus Freiheit, zwar nur eigentlich in ſo fern dargethan, als zur Begreiflichkeit eines Urſprungs der Welt erfoderlich iſt, indeſſen daß man alle nachfolgende Zuſtände vor eine Abfolge nach bloſſen Naturgeſetzen

nehmen

II. Anmerkung
zur Antitheſis.

Der Vertheidiger der Allvermögenheit der Natur (transſcendentale Phyſiocratie), im Widerſpiel mit der Lehre von der Freiheit, würde ſeinen Satz, gegen die vernünftelnde Schlüſſe der lezteren, auf folgende Art behaupten. Wenn ihr kein mathematiſch Erſtes der Zeit nach in der Welt annehmt, ſo habt ihr auch nicht nöthig, ein dynamiſch Erſtes der Cauſſalität nach zu ſuchen. Wer hat euch geheiſſen, einen ſchlechthin erſten Zuſtand der Welt, und mithin einen abſoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Erſcheinungen zu erdenken, und, damit ihr eurer Einbildung einen Ruhepunct verſchaffen möget, der unumſchränkten Natur Gränzen zu ſetzen. Da die Subſtanzen in der Welt iederzeit geweſen ſind, wenigſtens die Einheit der Erfahrung eine ſolche Vorausſetzung nothwendig macht, ſo hat es keine Schwierigkeit auch anzunehmen: daß der Wechſel ihrer Zuſtände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen iederzeit geweſen ſey, und mithin kein erſter Anfang, weder mathematiſch, noch dynamiſch, geſucht werden dürfe. Die Möglichkeit einer ſolchen unendlichen Abſtammung, ohne ein erſtes Glied, in Anſehung deſſen alles übrige blos nachfolgend iſt, läßt ſich, ſeiner Möglichkeit nach, nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr dieſe Naturräthſel darum wegwerfen wollt, ſo werdet ihr euch genöthigt ſehen, viel ſynthetiſche Grundbeſchaffenheiten zu verwerfen, (Grundkräfte) die ihr eben ſo wenig begreifen könt, und

nehmen kan. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von ſelbſt anzufangen, bewieſen (obzwar nicht eingeſehen) iſt, ſo iſt es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verſchiedene Reihen, der Cauſſalität nach, von ſelbſt anfangen zu laſſen, und den Subſtanzen derſelben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln. Man laſſe ſich aber hiebey nicht durch einen Mißverſtand aufhalten: daß, da nemlich eine ſucceſſive Reihe in der Welt nur einen comparativ erſten Anfang haben kan, indem doch immer ein Zuſtand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein abſolut erſter Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich ſey. Denn wir reden hier nicht vom abſoluterſten Anfange der Zeit nach, ſondern der Cauſſalität nach. Wenn ich iezt (zum Beiſpiel) völlig frey, und ohne den nothwendig beſtimmenden Einfluß der Natururſachen von meinem Stuhle aufſtehe, ſo fängt in dieſer Begebenheit, ſamt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe ſchlechthin an, obgleich der Zeit nach dieſe Begebenheit nur die Fortſetzung einer vorhergehenden Reihe iſt. Denn dieſe Entſchlieſſung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloſſer Naturwirkungen, und iſt nicht eine bloſſe Fortſetzung derſelben, ſondern die beſtimmende Natururſachen hören oberhalb derſelben, in Anſehung dieſer Eräugniß, ganz auf, die zwar auf iene folgt, aber daraus nicht erfolgt und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Anſehung der Cauſſalität, ein ſchlechthin erſter Anfang einer Reihe von Erſcheinungen genant werden muß.

Die Beſtätigung von der Bedürfniß der Vernunft, in der Reihe der Natururſachen ſich auf einen erſten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daran ſehr klar in die Augen: daß (die epicuriſche Schule ausgenommen) alle Philoſophen des Alterthums ſich gedrungen ſahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen erſten Beweger anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Urſache, welche dieſe Reihe von Zuſtänden zuerſt und von ſelbſt anfieng. Denn aus bloſſer Natur unterfingen ſie ſich nicht, einen erſten Anfang begreiflich zu machen.

Die

und ſelbſt die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt muß euch anſtöſſig werden. Denn, wenn ihr nicht durch Erfahrung fändet, daß ſie wirklich iſt, ſo würdet ihr niemals a priori erſinnen können, wie eine ſolche unaufhörliche Folge von Seyn und Nichtſeyn möglich ſey.

Wenn auch indeſſen allenfalls ein transſcendentales Vermögen der Freiheit nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen, ſo würde dieſes Vermögen doch wenigſtens nur auſſerhalb der Welt ſeyn müſſen, (wiewol es immer eine kühne Anmaſſung bleibt, auſſerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anſchauungen, noch einen Gegenſtand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kan). Allein, in der Welt ſelbſt, den Subſtanzen ein ſolches Vermögen beyzumeſſen, kan nimmermehr erlaubt ſeyn, weil alsdenn der Zuſammenhang nach allgemeinen Geſetzen ſich einander nothwendig beſtimmender Erſcheinungen, den man Natur nent, und mit ihm das Merkmal empiriſcher Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterſcheidet, gröſtentheils verſchwinden würde. Denn es läßt ſich neben einem ſolchen geſetzloſen Vermögen der Freiheit, kaum mehr Natur denken; weil die Geſetze der lezteren durch die Einflüſſe der erſteren, unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erſcheinungen, welches nach der bloſſen Natur regelmäſſig und gleichförmig ſeyn würde, dadurch verwirret und unzuſammenhängend gemacht wird.

Der Antinomie
vierter Widerſtreit

Theſis.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Urſache, ein ſchlechthin nothwendig Weſen iſt.

Beweis.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erſcheinungen, enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn, ohne dieſe, würde ſelbſt die Vorſtellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt, uns nicht gegeben ſeyn *). Eine iede Veränderung aber ſteht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorher geht und unter welcher ſie nothwendig iſt. Nun ſezt ein iedes Bedingte, das gegeben iſt, in Anſehung ſeiner Exiſtenz, eine vollſtändige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinunbedingten voraus, welches allein abſolutnothwendig iſt. Alſo muß etwas Abſolutnothwendiges exiſtiren, wenn eine Veränderung als ſeine Folge exiſtirt. Dieſes Nothwendige aber gehöret ſelber zur Sinnenwelt. Denn ſetzet, es ſey auſſer derſelben: ſo würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne

daß

*) Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieſer obiectiv vorher, allein ſubiectiv, und in der Wirklichkeit des Bewuſtſeyns, iſt dieſe Vorſtellung doch nur, ſo wie iede andere, durch Veranlaſſung der Wahrnehmungen gegeben.

Antitheſis.

Es exſtirt überall kein ſchlechthinnothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch auſſer der Welt, als ihre Urſache.

Beweis.

Setzet: die Welt ſelber, oder in ihr, ſey ein nothwendiges Weſen, ſo würde in der Reihe ihrer Veränderungen, entweder ein Anfang ſeyn, der unbedingtnothwendig, mithin ohne Urſache wäre, welches dem dynamiſchen Geſetze der Beſtimmung aller Erſcheinungen in der Zeit widerſtreitet, oder die Reihe ſelbſt wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch ſchlechthinnothwendig und unbedingt, welches ſich ſelbſt widerſpricht; weil das Daſeyn einer Menge nicht nothwendig ſeyn kan, wenn kein einziger Theil derſelben ein an ſich nothwendiges Daſeyn beſizt.

Setzet dagegen: es gebe eine ſchlechthin nothwendige Welturſache auſſer der Welt, ſo würde dieſelbe als das oberſte

daß doch dieſe nothwendige Urſache ſelbſt zur Sinnenwelt gehörete. Nun iſt dieſes unmöglich. Denn, da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasienige, was der Zeit nach vorhergeht, beſtimt werden kan: ſo muß die oberſte Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit exiſtiren, da dieſe noch nicht war, (denn der Anfang iſt ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Alſo gehöret die Cauſſalität der nothwendigen Urſache der Veränderungen, mithin auch die Urſache ſelbſt, zu der Zeit, mithin zur Erſcheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich iſt), folglich kan ſie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriff aller Erſcheinungen, nicht abgeſondert gedacht werden. Alſo iſt in der Welt ſelbſt etwas Schlechthinnothwendiges enthalten (es mag nun dieſes die ganze Weltreihe ſelbſt, oder ein Theil derſelben ſeyn).

An-

oberſte Glied in der Reihe der Urſachen der Weltverände-
rungen, das Daſeyn der lezteren und ihre Reihe zuerſt anfangen *). Nun müßte ſie aber alsdenn auch anfangen zu handeln und ihre Cauſſalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erſcheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich ſie ſelbſt, die Urſache, nicht auſſer der Welt ſeyn, welches der Vorausſetzung widerſpricht. Alſo iſt weder in der Welt, noch auſſer derſelben (aber mit ihr in Cauſſalverbindung) irgend ein ſchlechthin nothwendiges Weſen.

II. An-

*) Das Wort: Anfangen, wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erſte iſt activ, da die Urſache eine Reihe von Zuſtänden als ihre Wirkung anfängt (infit). Die zweite paſſiv, da die Cauſſalität in der Urſache ſelbſt anhebt (fit). Ich ſchlieſſe hier aus der erſteren auf die lezte.

Anmerkung zur vierten Antinomie
1. zur Theſis.

Um das Daſeyn eines nothwendigen Weſens zu beweiſen, liegt mir hier ob, kein anderes als cosmologiſches Argument zu brauchen, welches nemlich von dem Bedingten in der Erſcheinung zum Unbedingten im Begriffe aufſteigt, indem man dieſes als die nothwendige Bedingung der abſoluten Totalität der Reihe anſieht. Den Beweis, aus der bloſſen Idee eines oberſten aller Weſen überhaupt, zu verſuchen, gehört zu einem andern Princip der Vernunft, und ein ſolcher wird daher beſonders vorkommen müſſen.

Der reine cosmologiſche Beweis kan nun das Daſeyn eines nothwendigen Weſens nicht anders darthun, als daß er es zugleich unausgemacht laſſe, ob daſſelbe die Welt ſelbſt, oder ein von ihr unterſchiedenes Ding ſey. Denn, um das leztere auszumitteln, dazu werden Grundſätze erfordert, die nicht mehr cosmologiſch ſind, und nicht in der Reihe der Erſcheinungen fortgehen, ſondern Begriffe von zufälligen Weſen überhaupt, (ſo fern ſie blos als Gegenſtände des Verſtandes erwogen werden) und ein Princip, ſolche mit einem nothwendigen Weſen, durch bloſſe Begriffe, zu verknüpfen, welches alles vor eine transſcendente Philoſophie gehört, vor welche hier noch nicht der Platz iſt.

Wenn man aber einmal den Beweis cosmologiſch anfängt, indem man die Reihe von Erſcheinungen, und den Regreſſus in derſelben nach empiriſchen Geſetzen der Cauſſalität, zum Grunde legt: ſo kan man nachher davon nicht abſpringen und auf etwas übergehen, was gar nicht in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben derſelben

II. Anmerkung
zur Antitheſis.

Wenn man, beim Aufſteigen in der Reihe der Erſcheinungen, wider das Daſeyn einer ſchlechthin nothwendigen oberſten Urſache, Schwierigkeiten anzutreffen vermeint, ſo müſſen ſich dieſe auch nicht auf bloſſe Begriffe vom nothwendigen Daſeyn eines Dinges überhaupt gründen und mithin nicht ontologiſch ſeyn, ſondern ſich aus der Cauſſalverbindung mit einer Reihe von Erſcheinungen, um zu derſelben eine Bedingung anzunehmen, die ſelbſt unbedingt iſt, hervor finden, folglich cosmologiſch und nach empiriſchen Geſetzen gefolgert ſeyn. Es muß ſich nemlich zeigen, daß das Aufſteigen in der Reihe der Urſachen (in der Sinnenwelt) niemals bey einer empiriſchunbedingten Bedingung endigen könne, und daß das cosmologiſche Argument aus der Zufälligkeit der Weltzuſtände, laut ihren Veränderungen, wider die Annehmung einer erſten, und die Reihe ſchlechthin zuerſt anhebenden Urſache ausfalle.

ben Bedeutung muß etwas als Bedingung angeſehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu ſeiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf dieſe höchſte Bedingung in continuirlichem Fortſchritte führen ſollte. Iſt nun dieſes Verhältniß ſinnlich und gehört zum möglichen empiriſchen Verſtandesgebrauch, ſo kan die oberſte Bedingung oder Urſache nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regreſſus beſchlieſſen, und das nothwendige Weſen muß als das oberſte Glied der Weltreihe angeſehen werden.

Gleichwol hat man ſich die Freiheit genommen, einen ſolchen Abſprung (μεταβασις ἐις ἀλλο γενος) zu thun. Man ſchloß nemlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empiriſche Zufälligkeit, d. i. die Abhängigkeit derſelben von empiriſchbeſtimmenden Urſachen und bekam eine aufſteigende Reihe empiriſcher Bedingungen, welches auch ganz Recht war. Da man aber hierin keinen erſten Anfang und kein oberſtes Glied finden konte, ſo gieng man plötzlich vom empiriſchen Begriff der Zufälligkeit ab und nahm die reine Categorie, welche alsdenn eine blos intelligibele Reihe veranlaßte, deren Vollſtändigkeit auf dem Daſeyn einer ſchlechthinnothwendigen Urſache beruhete, die nunmehr, da ſie an keine ſinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Cauſſalität ſelbſt anzufangen, befreiet wurde. Dieſes Verfahren iſt aber ganz widerrechtlich, wie man aus folgenden ſchlieſſen kan.

Zufällig, im reinen Sinne der Categorie, iſt das, deſſen contradictoriſches Gegentheil möglich iſt. Nun kan man aus der empiriſchen Zufälligkeit auf iene intelligibele gar nicht ſchlieſſen. Was verändert wird, deſſen Gegentheil

Es zeiget ſich aber in dieſer Antinomie ein ſeltſamer Contraſt: daß nemlich aus eben demſelben Beweisgrunde, woraus in der Theſis das Daſeyn eines Urweſens geſchloſſen wurde, in der Antitheſis das Nichtſeyn deſſelben, und zwar mit derſelben Schärfe, geſchloſſen wird. Erſt hieß es: es iſt ein nothwendiges Weſen, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiemit alſo auch das Unbedingte (Nothwendige) in ſich faßt; Nun heißt es: es iſt kein nothwendiges Weſen, eben darum, weil die ganze verfloſſene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die mithin insgeſamt wiederum bedingt ſeyn) in ſich faßt. Die Urſache hievon iſt dieſe. Das erſte Argument ſiehet nur auf die abſolute Totalität der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit beſtimt, und bekomt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges. Das zweite zieht dagegen die Zufälligkeit alles deſſen, was in der Zeitreihe beſtimt iſt, in Betrachtung, (weil vor iedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung ſelbſt wiederum als bedingt beſtimt ſeyn muß) wodurch denn alles Unbedingte,

und

theil (ſeines Zuſtandes) iſt zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich, mithin iſt dieſes nicht das contradictoriſche Gegentheil des vorigen Zuſtandes, wozu erfodert wird, daß in derſelben Zeit, da der vorige Zuſtand war, an die Stelle deſſelben ſein Gegentheil hätte ſeyn können, welches aus der Veränderung gar nicht geſchloſſen werden kan. Ein Cörper, der in Bewegung war = A, kömt in Ruhe = non A. Daraus nun, daß ein entgegengeſezter Zuſtand vom Zuſtande A auf dieſen folgt, kan gar nicht geſchloſſen werden, daß das contradictoriſche Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig ſey; denn dazu würde erfordert werden, daß in derſelben Zeit, da die Bewegung war, anſtatt derſelben die Ruhe habe ſeyn können. Nun wiſſen wir nichts weiter, als daß die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer anderen Zeit ſind einander nicht contradictoriſch entgegengeſezt. Alſo beweiſet die Succeſſion entgegengeſezter Beſtimmungen, d. i. die Veränderung, keinesweges die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verſtandes, und kan alſo auch nicht auf das Daſeyn eines nothwendigen Weſens nach reinen Verſtandesbegriffen, führen. Die Veränderung beweiſet nur die empiriſche Zufälligkeit, d. i. daß der neue Zuſtand vor ſich ſelbſt, ohne eine Urſache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte ſtatt finden können, zu Folge dem Geſetze der Cauſſalität. Dieſe Urſache, und wenn ſie auch als ſchlechthin nothwendig angenommen wird, muß auf dieſe Art doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Erſcheinungen gehören.

Der

und alle abſolute Nothwendigkeit, gänzlich wegfällt. Indeſſen iſt die Schlußart in beiden, ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft ganz angemeſſen, welche mehrmalen in den Fall geräth, ſich mit ſich ſelbſt zu entzweien, nachdem ſie ihren Gegenſtand aus zwey verſchiedenen Standpuncten erwägt. Herr **von Mairan** hielt den Streit zweier berühmter Aſtronomen, der aus einer ähnlichen Schwierigkeit über die Wahl des Standpuncts entſprang, vor ein gnugſam merkwürdiges Phänomen, um darüber eine beſondere Abhandlung abzufaſſen. Der eine ſchloß nemlich ſo: der Mond drehet ſich um ſeine Achſe, darum, weil er der Erde beſtändig dieſelbe Seite zukehrt, der andere: der Mond drehet ſich nicht um ſeine Achſe, eben darum, weil er der Erde beſtändig dieſelbe Seite zukehrt. Beide Schlüſſe waren richtig, nachdem man den Standpunct nahm, aus dem man die Mondsbewegung beobachten wollte.

Dei

Der Antinomie der reinen Vernunft Dritter Abſchnitt.

Von dem Intereſſe der Vernunft bey dieſem ihrem Widerſtreite.

Da haben wir nun das ganze dialectiſche Spiel der cosmologiſchen Ideen, die es gar nicht verſtatten, daß ihnen ein congruirender Gegenſtand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werde, ia nicht einmal, daß die Vernunft ſie einſtimmig mit allgemeinen Erfahrungsgeſetzen denke, die gleichwol doch nicht willkührlich erdacht ſind, ſondern auf welche die Vernunft im continuirlichen Fortgange der empiriſchen Syntheſis nothwendig geführt wird, wenn ſie das, was nach Regeln der Erfahrung iederzeit nur bedingt beſtimt werden kan, von aller Bedingung befreien und in ſeiner unbedingten Totalität faſſen will. Dieſe vernünftelnde Behauptungen ſind ſo viel Verſuche, vier natürliche und unvermeidliche Problemen der Vernunft aufzulöſen, deren es alſo nur gerade ſo viel, nicht mehr auch nicht weniger, geben kan, weil es nicht mehr Reihen ſynthetiſcher Vorausſetzungen giebt, welche die empiriſche Syntheſis a priori begränzen.

Wir haben die glänzende Anmaſſungen, der ihr Gebiete über alle Gränzen der Erfahrung erweiternden Vernunft, nur in trokenen Formeln, welche blos den Grund ihrer

ihrer rechtlichen Anſprüche enthalten, vorgeſtellt und, wie es einer Transſcendental-Philoſophie geziemt, dieſe von allem Empiriſchen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demſelben hervorleuchten kan. In dieſer Anwendung aber, und der fortſchreitenden Erweiterung des Vernunftgebrauchs, indem ſie von dem Felde der Erfahrungen anhebt, und ſich bis zu dieſen erhabenen Ideen almählig hinaufſchwingt, zeigt die Philoſophie eine Würde, welche, wenn ſie ihre Anmaſſungen nur behaupten könte, den Werth aller anderen menſchlichen Wiſſenſchaft weit unter ſich laſſen würde, indem ſie die Grundlage zu unſeren gröſſeſten Erwartungen und Ausſichten auf die lezten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen ſich endlich vereinigen müſſen, verheißt. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Gränze ihrer Ausdehnung im Raume habe, ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbſt eine untheilbare und unzerſtörliche Einheit, oder nichts als das Theilbare und Vergängliche gebe, ob ich in meinen Handlungen frey, oder, wie andere Weſen, an dem Faden der Natur und des Schickſals geleitet ſey, ob es endlich eine oberſte Welturſache gebe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den lezten Gegenſtand ausmachen, bey dem wir in allen unſeren Betrachtungen ſtehen bleiben müſſen: das ſind Fragen, um deren Auflöſung der Mathematiker gerne ſeine ganze Wiſſenſchaft dahin gäbe; denn dieſe kan ihm doch in Anſehung der höchſten und angelegenſten Zwecke der

Menſch-

Menſchheit keine Befriedigung verſchaffen. Selbſt die eigentliche Würde der Mathematik (dieſem Stolze der menſchlichen Vernunft) beruhet darauf: daß, da ſie der Vernunft die Leitung giebt, die Natur im Groſſen ſowol als im Kleinen in ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit, imgleichen in der bewundernswürdigen Einheit der ſie bewegenden Kräfte, weit über alle Erwartung der auf gemeine Erfahrung bauenden Philoſophie einzuſehen, ſie dadurch ſelbſt zu dem über alle Erfahrung erweiterten Gebrauch der Vernunft, Anlaß und Aufmunterung giebt, imgleichen die damit beſchäftigte Weltweisheit mit den vortreflichſten Materialien verſorgt, ihre Nachforſchung, ſo viel deren Beſchaffenheit es erlaubt, durch angemeſſene Anſchauungen zu unterſtützen.

Unglücklicher Weiſe vor die Speculation (vielleicht aber zum Glück vor die practiſche Beſtimmung des Menſchen) ſiehet ſich die Vernunft, mitten unter ihren gröſſeſten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen ſo befangen, daß, da es ſowol ihrer Ehre, als auch ſogar ihrer Sicherheit wegen nicht thunlich iſt, ſich zurück zu ziehen, und dieſem Zwiſt als einem bloſſen Spielgefechte gleichgültig zuzuſehen, noch weniger ſchlechthin Friede zu gebieten, weil der Gegenſtand des Streits ſehr intereſſirt, ihr nichts weiter übrig bleibt, als über den Urſprung dieſer Veruneinigung der Vernunft mit ſich ſelbſt nachzuſinnen, ob nicht etwa ein bloſſer Mißverſtand daran Schuld ſey, nach deſſen Erörterung zwar

bei=

beider Seits ſtolze Anſprüche vielleicht wegfallen, aber davor ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verſtand und Sinne ſeinen Anfang nehmen würde.

Wir wollen voriezt dieſe gründliche Erörterung noch etwas ausſetzen, und zuvor in Erwegung ziehen: auf welche Seite wir uns wol am liebſten ſchlagen möchten, wenn wir etwa genöthigt würden, Parthey zu nehmen. Da wir in dieſem Falle, nicht den logiſchen Probierſtein der Wahrheit, ſondern blos unſer Intereſſe befragen, ſo wird eine ſolche Unterſuchung, ob ſie gleich in Anſehung des ſtrittigen Rechts beider Theile nichts ausmacht, dennoch den Nutzen haben, es begreiflich zu machen: warum die Theilnehmer an dieſem Streite ſich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geſchlagen haben, ohne daß eben eine vorzügliche Einſicht des Gegenſtandes daran Urſache geweſen, imgleichen noch andere Nebendinge zu erklären, z. B. die zelotiſche Hitze des einen und die kalte Behauptung des andern Theils, warum ſie gerne der einen Parthey freudigen Beifall zuiauchzen, und wider die andere zum voraus, unverſöhnlich eingenommen ſind.

Es iſt aber etwas, das bey dieſer vorläufigen Beurtheilung den Geſichtspunct beſtimt, aus dem ſie allein mit gehöriger Gründlichkeit angeſtellet werden kan, und dieſes iſt die Vergleichung der Principien, von denen beide Theile ausgehen. Man bemerkt unter den Behauptungen der Antitheſis, eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime, nemlich ein

ein Principium des reinen Empirismus, nicht allein in Erklärung der Erſcheinungen in der Welt, ſondern auch in Auflöſung der transſcendentalen Ideen, vom Weltall ſelbſt. Dagegen legen die Behauptungen der Theſis, auſſer der empiriſchen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erſcheinungen, noch intellectuelle Anfänge zum Grunde, und die Maxime iſt ſo fern nicht einfach. Ich will ſie aber, von ihrem weſentlichen Unterſcheidungsmerkmal, den Dogmatism der reinen Vernunft nennen.

Auf der Seite alſo des Dogmatismus, in Beſtimmung der cosmologiſchen Vernunftideen, oder der Theſis, zeiget ſich

zuerſt ein gewiſſes practiſches Intereſſe, woran ieder wolgeſinte, wenn er ſich auf ſeinen wahren Vortheil verſteht, herzlich Theil nimt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbſt einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieſes zugleich in ſeinen willkürlichen Handlungen frey und über den Naturzwang erhoben ſey, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urweſen abſtamme, von welchem alles ſeine Einheit und zweckmäſſige Verknüpfung entlehnt, das ſind ſo viel Grundſteine der Moral und Religion. Die Antitheſis raubt uns alle dieſe Stützen, oder ſcheint wenigſtens ſie uns zu rauben.

Zweitens äuſſert ſich auch ein ſpeculatives Intereſſe der Vernunft auf dieſer Seite. Denn, wenn man die transſcendentale Ideen auf ſolche Art annimt und gebraucht,

braucht, ſo kan man völlig a priori die ganze Kette der Bedingungen faſſen, und die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt, welches die Antitheſis nicht leiſtet, die dadurch ſich ſehr übel empfielt, daß ſie auf die Frage, wegen der Bedingungen ihrer Syntheſis, keine Antwort geben kan, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig lieſſe. Nach ihr muß man von einem gegebenen Anfange zu einem noch höheren aufſteigen, ieder Theil führt auf einen noch kleineren Theil, iede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Urſache über ſich, und die Bedingungen des Daſeyns überhaupt ſtützen ſich immer wiederum auf andere, ohne iemals in einem ſelbſtſtändigen Dinge als Urweſen unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen.

Drittens hat dieſe Seite auch den Vorzug der Popularität, der gewiß nicht den kleineſten Theil ſeiner Empfehlung ausmacht. Der gemeine Verſtand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Syntheſis nicht die mindeſte Schwierigkeit, da er ohnedem mehr gewohnt iſt, zu den Folgen abwerts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzuſteigen, und hat in den Begriffen des abſolut Erſten (über deſſen Möglichkeit er nicht grübelt) eine Gemächlichkeit und zugleich einen feſten Punct, um die Leitſchnur ſeiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an dem raſtloſen Aufſteigen vom Bedingten zur Bedingung, iederzeit mit einem Fuße in der Luft, gar keinen Wolgefallen finden kan.

Auf

Auf der Seite des Empirismus in Beſtimmung der cosmologiſchen Ideen, oder der Antitheſis

findet ſich erſtlich, kein ſolches practiſches Intereſſe aus reinen Principien der Vernunft, als Moral und Religion bey ſich führen. Vielmehr ſcheinet der bloſſe Empirism beiden alle Kraft und Einfluß zu benehmen. Wenn es kein von der Welt unterſchiedenes Urweſen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und alſo auch ohne Urheber, unſer Wille nicht frey und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie iſt, ſo verliehren auch die moraliſche Ideen und Grundſätze alle Gültigkeit, und fallen mit den transſcendentalen Ideen, welche ihre theoretiſche Stütze ausmachten.

Dagegen bietet aber der Empirism dem ſpeculativen Intereſſe der Vernunft Vortheile an, die ſehr anlockend ſeyn und dieienige weit übertreffen, die der dogmatiſche Lehrer der Vernunftideen verſprechen mag. Nach ienem iſt der Verſtand iederzeit auf ſeinem eigenthümlichen Boden, nemlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Geſetze er nachſpühren und vermittelſt derſelben er ſeine ſichere und faßliche Erkentniß ohne Ende erweitern kan. Hier kan und ſoll er den Gegenſtand, ſo wol an ſich ſelbſt, als in ſeinen Verhältniſſen, der Anſchauung darſtellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anſchauungen klar und deutlich vorgelegt werden kan. Nicht allein, daß er nicht nöthig hat, dieſe Kette der Naturordnung zu verlaſſen, um ſich

an Ideen zu hängen, deren Gegenſtände er nicht kent, weil ſie als Gedankendinge niemals gegeben werden können, ſondern es iſt ihm nicht einmal erlaubt, ſein Geſchäfte zu verlaſſen und unter dem Vorwande, es ſey nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiete der idealiſirenden Vernunft und zu transſcendenten Begriffen über zu gehen, wo er nicht weiter nöthig hat zu beobachten und den Naturgeſetzen gemäß zu forſchen, ſondern nur zu denken und zu dichten, ſicher, daß er nicht durch Thatſachen der Natur widerlegt werden könne, weil er an ihr Zeugniß eben nicht gebunden iſt, ſondern ſie vorbeigehen, oder ſie ſo gar ſelbſt einem höheren Anſehen, nemlich dem der reinen Vernunft, unterordnen darf.

Der Empiriſt wird es daher niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur vor die ſchlechthinerſte anzunehmen, oder irgend eine Gränze ſeiner Ausſicht in den Umfang derſelben als die äuſſerſte anzuſehen, noch von den Gegenſtänden der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik auflöſen und in der Anſchauung ſynthetiſch beſtimmen kan, (dem Ausgedehnten) zu denen überzugehen, die weder Sinn, noch Einbildungskraft iemals in concreto darſtellen kan (dem Einfachen), noch einräumen: daß man ſelbſt in der Natur ein Vermögen, unabhängig von Geſetzen der Natur zu wirken, (Freiheit), zum Grunde lege und dadurch dem Verſtande ſein Geſchäfte ſchmälere, an dem Leitfaden nothwendiger Regeln dem Entſtehen der Erſcheinungen nachzuſpühren, noch end=

endlich zugeben: daß man irgend wozu die Urſache auſſerhalb der Natur ſuche, (Urweſen) weil wir nichts weiter, als dieſe kennen, indem ſie es allein iſt, welche uns Gegenſtände darbietet, und von ihren Geſetzen unterrichten kan.

Zwar, wenn der empiriſche Philoſoph mit ſeiner Antitheſe keine andere Abſicht hat: als den Vorwitz und die Vermeſſenheit, der ihre wahre Beſtimmung verkennenden Vernunft, niederzuſchlagen, welche mit Einſicht und Wiſſen groß thut, da wo eigentlich Einſicht und Wiſſen aufhören, und das, was man in Anſehung des practiſchen Intereſſe gelten läßt, vor eine Beförderung des ſpeculativen Intereſſe ausgeben will, um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich iſt, den Faden phyſiſcher Unterſuchungen abzureiſſen, und mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkentniß, ihn an transſcendentale Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkent, daß man nichts wiſſe, wenn, ſage ich, der Empiriſt ſich hiemit begnügete, ſo würde ſein Grundſatz eine Maxime der Mäſſigung in Anſprüchen, der Beſcheidenheit in Behauptungen und zugleich der gröſſeſt möglichen Erweiterung unſeres Verſtandes, durch den eigentlich uns vorgeſezten Lehrer, nemlich die Erfahrung, ſeyn. Denn, in ſolchem Falle, würden uns intellectuelle Vorausſetzungen und Glaube, zum Behuf unſerer practiſchen Angelegenheit nicht genommen werden, nur könte man ſie nicht unter dem Titel und dem Pompe von Wiſſenſchaft und Vernunft-

einſicht auftreten laſſen; weil das eigentliche ſpeculative Wiſſen überall keinen anderen Gegenſtand, als den der Erfahrung treffen kan und, wenn man ihre Gränze überſchreitet, die Syntheſis, welche neue und von iener unabhängige Erkentniſſe verſucht, kein Subſtratum der Anſchauung hat, an welchem ſie ausgeübt werden könte.

So aber, wenn der Empirismus in Anſehung der Ideen (wie es mehrentheils geſchieht) ſelbſt dogmatiſch wird und dasienige dreuſt verneinet, was über der Sphäre ſeiner anſchauenden Erkentniſſe iſt, ſo fällt er ſelbſt in den Fehler der Unbeſcheidenheit, der hier um deſto tadelhafter iſt, weil dadurch dem practiſchen Intereſſe der Vernunft ein unerſetzlicher Nachtheil verurſachet wird.

Dies iſt der Gegenſatz des Epicureisms *) gegen den Platonism.

 Ein

*) Es iſt indeſſen noch die Frage, ob Epicur dieſe Grundſätze als obiective Behauptungen iemals vorgetragen habe? Wenn ſie etwa weiter nichts, als Maximen des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft waren, ſo zeigte er daran einen ächteren philoſophiſchen Geiſt, als irgend einer der Weltweiſen des Alterthums: daß man in Erklärung der Erſcheinungen ſo zu Werke gehen müſſe, als ob das Feld der Unterſuchung durch keine Gränze oder Anfang der Welt abgeſchnitten ſey, den Stoff der Welt ſo annehmen, wie er ſeyn muß, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen, daß keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie ſie durch unveränderliche Naturgeſetze beſtimt werden, und endlich keine von der Welt unterſchiedene Urſache müſſe gebraucht werden,

Ein ieder von beiden ſagt mehr als er weiß, doch ſo: daß der erſtere das Wiſſen, obzwar zum Nachtheile des Practiſchen aufmuntert und befördert, der zweite zwar zum Practiſchen vortrefliche Principien an die Hand giebt, aber eben dadurch in Anſehung alles deſſen, worin uns allein ein ſpeculatives Wiſſen vergönnet iſt, der Vernunft erlaubt, idealiſchen Erklärungen der Naturerſcheinungen nachzuhängen und darüber die phyſiſche Nachforſchung zu verabſäumen.

Was endlich das dritte Moment, worauf bey der vorläufigen Wahl zwiſchen beiden ſtrittigen Theilen geſehen werden kan, anlangt: ſo iſt es überaus befremdlich, daß der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider iſt, ob man gleich glauben ſollte, der gemeine Verſtand werde einen Entwurf begierig aufnehmen, der ihn durch nichts als Erfahrungserkentniſſe und deren vernunftmäßigen Zuſammenhang zu befriedigen verſpricht, an ſtatt daß die transſcendentale Dogmatik ihn nöthigt, zu Begriffen hinaufzuſteigen, welche die Einſicht und das Vernunftvermögen der im Denken geübteſten Köpfe weit überſteigen. Aber

den, ſind noch iezt ſehr richtige aber wenig beobachtete Grundſätze, die ſpeculative Philoſophie zu erweitern, ſo wie auch die Principien der Moral, unabhängig von fremden Hülfsquellen auszufinden, ohne daß darum derienige, welcher verlangt, iene dogmatiſche Sätze, ſo lange als wir mit der bloſſen Speculation beſchäftigt ſind, zu ignoriren, darum beſchuldigt werden darf, er wolle ſie läugnen.

Aber eben dieſes iſt ſein Bewegungsgrund. Denn er befindet ſich alsdenn in einem Zuſtande, in welchem ſich auch der Gelehrteſte über ihn nichts herausnehmen kan. Wenn er wenig oder nichts davon verſteht, ſo kan ſich doch auch niemand rühmen, viel Mehr davon zu verſtehen und, ob er gleich hierüber nicht ſo ſchulgerecht, als andere ſprechen kan, ſo kan er doch darüber unendlich mehr vernünfteln, weil er unter lauter Ideen herumwandelt, über die man eben darum am beredtſten iſt, weil man davon nichts weiß; anſtatt, daß er über der Nachforſchung der Natur ganz verſtummen und ſeine Unwiſſenheit geſtehen müßte. Gemächlichkeit und Eitelkeit alſo ſind ſchon eine ſtarke Empfehlung dieſer Grundſätze. Ueberdem, ob es gleich einem Philoſophen ſehr ſchwer wird, etwas als Grundſatz anzunehmen, ohne deshalb ſich ſelbſt Rechenſchaft geben zu können, noch weniger Begriffe, deren obiective Realität nicht eingeſehen werden kan, einzuführen: ſo iſt doch dem gemeinen Verſtande nichts gewöhnlicher. Er will etwas haben, womit er zuverſichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine ſolche Vorausſetzung ſelbſt zu begreiffen, beunruhigt ihn nicht, weil ſie ihm, (der nicht weiß, was Begreiffen heißt,) niemals in den Sinn komt, und er hält das vor bekant, was ihm durch öfteren Gebrauch geläufig iſt. Zulezt aber verſchwindet alles ſpeculative Intereſſe bey ihm vor dem practiſchen, und er bildet ſich ein, das einzuſehen und zu wiſſen, was anzunehmen oder zu glauben, ihn ſeine Beſorgniſſe oder Hoffnungen antreiben.

 So

So iſt der Empirismus der transſcendental-idealiſirenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt und, ſo viel Nachtheiliges wider die oberſte practiſche Grundſätze ſie auch enthalten mag, ſo iſt doch gar nicht zu beſorgen: daß ſie die Gränzen der Schule iemals überſchreiten und im gemeinen Weſen ein, nur einiger maſſen beträchtliches, Anſehen und einige Gunſt bey der groſſen Menge erwerben werde.

Die menſchliche Vernunft iſt ihrer Natur nach architectoniſch, d. i. ſie betrachtet alle Erkentniſſe, als gehörig zu einem möglichen Syſtem, und verſtattet daher auch nur ſolche Principien, die eine vorhabende Erkentniß wenigſtens nicht unfähig machen, in irgend einem Syſtem mit anderen zuſammen zu ſtehen. Die Sätze der Antitheſis ſind aber von der Art: daß ſie die Vollendung eines Gebäudes von Erkentniſſen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen giebt es über einen Zuſtand der Welt immer einen noch älteren, in iedem Theile immer noch andere wiederum theilbare, vor ieder Begebenheit eine andere, die wiederum eben ſo wol anderweitig erzeugt war, und im Daſeyn überhaupt alles immer nur bedingt, ohne irgend ein unbedingtes und erſtes Daſeyn anzuerkennen. Da alſo die Antitheſis nirgend ein Erſtes einräumt und keinen Anfang, der ſchlechthin zum Grunde des Baues dienen könte, ſo iſt ein vollſtändiges Gebäude der Erkentniß, bey dergleichen Vorausſetzungen, gänzlich unmöglich.

Daher

Daher führt das architectoniſche Intereſſe der Vernunft (welches nicht empiriſche, ſondern reine Vernunfteinheit a priori fodert) eine natürliche Empfehlung vor die Behauptungen der Theſis bey ſich.

Könte ſich aber ein Menſch von allem Intereſſe losſagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, blos nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: ſo würde ein ſolcher, geſezt daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er ſich zu einer, oder andern der ſtrittigen Lehren bekennete, in einem unaufhörlich ſchwankenden Zuſtande ſeyn. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen: der menſchliche Wille ſey frey; Morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er davor halten: die Freiheit ſey nichts als Selbſttäuſchung und alles ſey blos Natur. Wenn es nun aber zum Thun und Handeln käme, ſo würde dieſes Spiel der blos ſpeculativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verſchwinden und er würde ſeine Principien blos nach dem practiſchen Intereſſe wählen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forſchenden Weſen anſtändig iſt, gewiſſe Zeiten lediglich der Prüfung ſeiner eigenen Vernunft zu widmen, hiebey aber alle Partheylichkeit gänzlich auszuziehen, und ſo ſeine Bemerkungen anderen zur Beurtheilung öffentlich mitzutheilen: ſo kan es niemanden verargt, noch weniger verwehrt werden, die Sätze und

Gegen=

Gegenſätze, ſo wie ſie ſich, durch keine Drohung geſchreckt, vor Geſchworenen von ſeinem eigenen Stande (nemlich dem Stande ſchwacher Menſchen) vertheidigen können, auftreten zu laſſen.

Der Antinomie der reinen Vernunft Vierter Abſchnitt.

Von den Transſcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in ſo fern ſie ſchlechterdings müſſen aufgelöſet werden können.

Alle Aufgaben auflöſen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverſchämte Großſprecherey und ein ſo ausſchweifender Eigendünkel ſeyn, daß man dadurch ſich ſofort um alles Zutrauen bringen müßte. Gleichwol giebt es Wiſſenſchaften, deren Natur es ſo mit ſich bringt, daß eine iede darin vorkommende Frage, aus dem was man weiß, ſchlechthin beantwortlich ſeyn muß, weil die Antwort aus denſelben Quellen entſpringen muß, daraus die Frage entſpringt, und wo es keinesweges erlaubt iſt, unvermeidliche Unwiſſenheit vorzuſchützen, ſondern die Auflöſung gefodert werden kan. Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht ſey, muß man der Regel nach wiſſen können, weil es unſere Verbindlichkeit betrift und wir zu dem, was wir nicht wiſſen können, auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der

Er=

Erſcheinungen der Natur muß uns indeſſen vieles ungewiß und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wiſſen, zu dem, was wir erklären ſollen, bey weitem nicht in allen Fällen zureichend iſt. Es frägt ſich nun: ob in der Transſcendentalphiloſophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Object betrift, durch eben dieſe reine Vernunft unbeantwortlich ſey und ob man ſich ihrer entſcheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, daß man es, als ſchlechthin ungewiß (aus allen dem, was wir erkennen können) demienigen beyzählt, wovon wir zwar ſo viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, ſie iemals zu beantworten.

Ich behaupte nun, daß die Transſcendentalphiloſophie unter allem ſpeculativen Erkentniß dieſes Eigenthümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenſtand betrift, vor eben dieſelbe menſchliche Vernunft unauflöslich ſey und daß kein Vorſchützen einer unvermeidlichen Unwiſſenheit und unergründlicher Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frey ſprechen könne, ſie gründlich und vollſtändig zu beantworten; weil eben derſelbe Begriff, der uns in den Stand ſezt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf dieſe Frage zu antworten, indem der Gegenſtand auſſer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bey Recht und Unrecht).

Es ſind aber in der Transſcendentalphiloſophie keine andere, als nur die cosmologiſche Fragen, in Anſehung deren man mit Recht eine genugthuende Antwort, die die Beſchaffenheit des Gegenſtandes betrift, fodern kan, ohne daß dem Philoſophen erlaubt iſt, ſich derſelben dadurch zu entziehen, daß er undurchdringliche Dunkelheit vorſchüzt, und dieſe Fragen können nur cosmologiſche Ideen betreffen. Denn der Gegenſtand muß empiriſch gegeben ſeyn und die Frage geht nur auf die Angemeſſenheit deſſelben mit einer Idee. Iſt der Gegenſtand transſcendental und alſo ſelbſt unbekant, z. B. ob das Etwas, deſſen Erſcheinung (in uns ſelbſt) das Denken iſt (Seele) ein an ſich einfaches Weſen ſey, ob es eine Urſache aller Dinge insgeſamt gebe, die ſchlechthin nothwendig iſt u. ſ. w., ſo ſollen wir zu unſerer Idee einen Gegenſtand ſuchen, von welchem wir geſtehen können, daß er uns unbekant, aber deswegen doch nicht unmöglich ſey *). Die cosmologi-

*) Man kan zwar auf die Frage, was ein transſcendentaler Gegenſtand vor eine Beſchaffenheit habe, keine Antwort geben, nemlich was er ſey, aber wol daß die Frage ſelbſt nichts ſey, darum, weil kein Gegenſtand derſelben gegeben worden. Daher ſind alle Fragen der transſcendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet; denn ſie betreffen das transſc. Subiect aller inneren Erſcheinungen, welches ſelbſt nicht Erſcheinung iſt und alſo nicht als Gegenſtand gegeben iſt, und worauf keine der Categorien (auf welche doch eigentlich die Frage geſtellt

logiſche Ideen haben allein das Eigenthümliche an ſich, daß ſie ihren Gegenſtand und die zu deſſen Begriff erfoderliche empiriſche Syntheſis, als gegeben vorausſetzen können und die Frage, die aus ihnen entſpringt, betrift nur den Fortgang dieſer Syntheſis, ſo fern er abſolute Totalität enthalten ſoll, welche leztere nichts Empiriſches mehr iſt, indem ſie in keiner Erfahrung gegeben werden kan. Da nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenſtande einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an ſich ſelbſt die Rede iſt, ſo kan die Beantwortung der transſcendenten cosmologiſchen Frage, auſſer der Idee ſonſt nirgend liegen, denn ſie betrift keinen Gegenſtand an ſich ſelbſt, und in Anſehung der möglichen Erfahrung ſo wird nicht nach demienigen gefragt, was in concreto in irgend einer Erfahrung gegeben werden kan, ſondern was in der Idee liegt, der ſich die empiriſche Syntheſis blos nähern ſoll: alſo muß ſie aus der Idee allein aufgelöſet werden können; denn dieſe iſt ein bloſſes Geſchöpf der Vernunft, welche alſo die Verantwortung nicht von ſich abweiſen und auf den unbekanten Gegenſtand ſchieben kan.

Es

ſtellt iſt) Bedingungen ihrer Anwendung antreffen. Alſo iſt hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt: daß keine Antwort auch eine Antwort ſey, nemlich daß eine Frage nach der Beſchaffenheit desienigen Etwas, was durch kein beſtimtes Prädicat gedacht werden kan, weil es gänzlich auſſer der Sphäre der Gegenſtände geſezt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer ſey.

Es iſt nicht ſo auſſerordentlich, als es anfangs ſcheint: daß eine Wiſſenſchaft in Anſehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (quæſtiones domeſticæ) lauter gewiſſe Auflöſungen fodern und erwarten könne, ob ſie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden ſind. Auſſer der Transſcendentalphiloſophie giebt es noch zwey reine Vernunftwiſſenſchaften, eine, blos ſpeculativen, die andere practiſchen Inhalts: reine Mathematik und reine Moral. Hat man wol iemals gehört: daß, gleichſam wegen einer nothwendigen Unwiſſenheit der Bedingungen, es vor ungewiß ſey ausgegeben worden, welches Verhältniß der Durchmeſſer zum Kreiſe ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe. Da es durch erſtere gar nicht congruent gegeben werden kan, durch die zweite aber noch nicht gefunden iſt, ſo urtheilte man: daß wenigſtens die Unmöglichkeit ſolcher Auflöſung mit Gewißheit erkant werden könne und Lambert gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Principien der Sitten kan nichts Ungewiſſes ſeyn, weil die Sätze entweder ganz und gar nichtig und ſinnleer ſind, oder blos aus unſeren Vernunftbegriffen flieſſen müſſen. Dagegen giebt es in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermuthungen, in Anſehung deren niemals Gewißheit erwartet werden kan, weil die Naturerſcheinungen Gegenſtände ſind, die uns unabhängig von unſeren Begriffen gegeben werden, zu denen alſo der Schlüſſel nicht in uns und unſerem reinen Denken, ſondern auſſer uns liegt und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden,

mit-

mithin kein ſicherer Aufſchluß erwartet werden kan. Ich rechne die Fragen der transſcendentalen Analytik, welche die Deduction unſerer reinen Erkentniß betreffen, nicht hieher, weil wir iezt nur von der Gewißheit der Urtheile in Anſehung der Gegenſtände und nicht in Anſehung des Urſprungs unſerer Begriffe ſelbſt handeln.

Wir werden alſo der Verbindlichkeit einer wenigſtens critiſchen Auflöſung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen können: daß wir über die enge Schranken unſerer Vernunft Klagen erheben, und mit dem Scheine einer demuthsvollen Selbſterkentniß, bekennen: es ſey über unſere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her ſey, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Weſen erfüllet, oder innerhalb gewiſſen Gränzen eingeſchloſſen ſey; ob irgend in der Welt etwas einfach ſey, oder ob alles ins Unendliche getheilt werden müſſe; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an ſich nothwendiges Weſen gebe, oder ob alles ſeinem Daſeyn nach bedingt und mithin äuſſerlich abhängend und an ſich zufällig ſey. Denn alle dieſe Fragen betreffen einen Gegenſtand, der nirgend anders, als in unſeren Gedanken gegeben werden kan, nemlich die ſchlechthin unbedingte Totalität der Syntheſis der Erſcheinungen. Wenn wir darüber aus unſeren eigenen Begriffen nichts gewiſſes

ſagen und ausmachen können, ſo dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache ſchieben, die ſich uns verbirgt; denn es kan uns dergleichen Sache (weil ſie auſſer unſerer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden, ſondern wir müſſen die Urſache in unſerer Idee ſelbſt ſuchen, welche ein Problem iſt, das keine Auflöſung verſtattet und wovon wir doch hartnäckigt annehmen, als entſpreche ihr ein wirklicher Gegenſtand. Eine deutliche Darlegung der Dialectik, die in unſerem Begriffe ſelbſt liegt, würde uns bald zur völligen Gewißheit bringen, von dem, was wir in Anſehung einer ſolchen Frage zu urtheilen haben.

Man kan eurem Vorwande der Ungewißheit in Anſehung dieſer Probleme zuerſt dieſe Frage entgegenſetzen, die ihr wenigſtens deutlich beantworten müſſet: Woher kommen euch die Ideen, deren Auflöſung euch hier in ſolche Schwierigkeit verwickelt? Sind es etwa Erſcheinungen, deren Erklärung ihr bedürft und wovon ihr, zufolge dieſer Ideen, nur die Principien, oder die Regel ihrer Expoſition zu ſuchen habt? Nehmet an, die Natur ſey ganz vor euch aufgedekt; euren Sinnen, und dem Bewuſtſeyn alles deſſen, was eurer Anſchauung vorgelegt iſt, ſey nichts verborgen: ſo werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenſtand eurer Ideen in concreto erkennen können (denn es wird, auſſer dieſer vollſtändigen Anſchauung, noch eine vollendete Syntheſis und das Bewuſtſeyn ihrer abſoluten

Tota=

Totalität erfodert, welches durch gar kein empiriſches Erkentniß möglich iſt), mithin kan eure Frage keinesweges zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erſcheinung nothwendig und alſo gleichſam durch den Gegenſtand ſelbſt aufgegeben ſeyn. Denn der Gegenſtand kan euch niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kan. Ihr bleibt mit allen möglichen Wahrnehmungen immer unter Bedingungen, es ſey im Raume, oder in der Zeit, befangen und komt an nichts Unbedingtes, um auszumachen, ob dieſes Unbedingte in einem abſoluten Anfange der Syntheſis, oder einer abſoluten Totalität der Reihe, ohne allen Anfang, zu ſetzen ſey. Das All aber in empiriſcher Bedeutung iſt iederzeit nur comparativ. Das abſolute All der Gröſſe (das Weltall), der Theilung, der Abſtammung, der Bedingung des Daſeyns überhaupt, mit allen Fragen: ob es durch endliche, oder ins unendliche fortzuſetzende Syntheſis zu Stande zu bringen ſey, gehet keine mögliche Erfahrung etwas an. Ihr würdet z. B. die Erſcheinungen eines Cörpers nicht im mindeſten beſſer, oder auch nur anders erklären können, ob ihr annehmet, er beſtehe aus einfachen, oder durchgehends immer aus zuſammengeſezten Theilen; denn es kan euch keine einfache Erſcheinung und eben ſo wenig auch eine unendliche Zuſammenſetzung, iemals vorkommen. Die Erſcheinungen verlangen nur erklärt zu werden, ſo weit ihre Erklärungsbedingungen in der Wahrnehmung gegeben ſind, alles aber, was iemals an ihnen gegeben werden mag, in

einem abſoluten Ganzen zuſammengenommen, iſt ſelbſt eine Wahrnehmung. Dieſes All aber iſt es eigentlich, deſſen Erklärung in den transſcendentalen Vernunftaufgaben gefodert wird.

Da alſo ſelbſt die Auflöſung dieſer Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kan, ſo könnet ihr nicht ſagen: daß es ungewiß ſey, was hierüber dem Gegenſtande beyzulegen ſey. Denn euer Gegenſtand iſt blos in eurem Gehirne und kan auſſer demſelben gar nicht gegeben werden, daher ihr nur davor zu ſorgen habt, mit euch ſelbſt einig zu werden und die Amphibolie zu verhüten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorſtellung eines empiriſch Gegebenen und alſo auch nach Erfahrungsgeſetzen zu erkennenden Obiects macht. Die dogmatiſche Auflöſung iſt alſo nicht etwa ungewiß, ſondern unmöglich. Die critiſche aber, welche völlig gewiß ſeyn kan, betrachtet die Frage gar nicht obiectiv, ſondern nach dem Fundamente der Erkentniß, worauf ſie gegründet iſt.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Fünfter Abſchnitt.
Sceptiſche Vorſtellung der cosmologiſchen Fragen durch alle vier transſcendentale Ideen.

Wir würden von der Foderung gern abſtehen, unſere Fragen dogmatiſch beantwortet zu ſehen, wenn wir ſchon zum voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, wie ſie wolte, ſo würde ſie unſere Unwiſſenheit nur noch vermehren und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch gröſſere und vielleicht gar in Widerſprüche ſtürzen. Wenn unſere Frage blos auf Beiahung oder Verneinung geſtellt iſt, ſo iſt es klüglich gehandelt, die vermuthliche Gründe der Beantwortung vor der Hand dahin geſtellt ſeyn zu laſſen und zuvörderſt in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine und was, wenn ſie auf der Gegenſeite ausfiele. Trift es ſich nun: daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonſens) herauskömt, ſo haben wir eine gegründete Auffoderung unſere Frage ſelbſt critiſch zu unterſuchen, und zu ſehen: ob ſie nicht ſelbſt auf einer grundloſen Vorausſetzung beruhe und mit einer Idee ſpiele, die ihre Falſchheit, beſſer in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgeſonderten Vorſtellung verräth. Das iſt der groſſe Nutzen, den

den die ſceptiſche Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines groſſen dogmatiſchen Wuſtes mit wenig Aufwand überhoben ſeyn kan, um an deſſen Statt eine nüchterne Critik zu ſetzen, die, als ein wahres Catarcticon, den Wahn zuſamt ſeinem Gefolge, der Vielwiſſerey, glücklich abführen wird.

Wenn ich demnach von einer cosmologiſchen Idee zum voraus einſehen könte, daß, auf welche Seite des Unbedingten der regreſſiven Syntheſis der Erſcheinungen ſie ſich auch ſchlüge, ſo würde ſie doch vor einen ieden Verſtandesbegriff entweder zu groß oder zu klein ſeyn, ſo würde ich begreifen: daß, da iene doch es nur mit einem Gegenſtande der Erfahrung zu thun hat, welche einem möglichen Verſtandesbegriffe angemeſſen ſeyn ſoll, ſie ganz leer und ohne Bedeutung ſeyn müſſe, weil ihr der Gegenſtand nicht anpaßt, ich mag ihn derſelben bequemen, wie ich will. Und dieſes iſt wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch, eben um deswillen, die Vernunft, ſo lange ſie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln. Denn nehmt

Erſtlich an: die Welt habe keinen Anfang, ſo iſt ſie vor euren Begriff zu groß; denn dieſer, welcher in einem ſucceſſiven Regreſſus beſteht, kan die ganze verfloſſene Ewigkeit niemals erreichen. Setzet: ſie habe einen Anfang, ſo iſt ſie wiederum vor euren Verſtandesbegriff, in dem nothwendigen empiriſchen Regreſſus zu

klein.

klein. Denn, weil der Anfang noch immer eine Zeit, die vorhergeht, vorausſezt, ſo iſt er noch nicht unbedingt, und das Geſetz des empiriſchen Gebrauchs des Verſtandes legt es euch auf, noch nach einer höheren Zeitbedingung zu fragen, und die Welt iſt alſo offenbar vor dieſes Geſetz zu klein.

Eben ſo iſt es mit der doppelten Beantwortung der Frage, wegen der Weltgröſſe, dem Raum nach, bewandt. Denn iſt ſie unendlich und unbegränzt, ſo iſt ſie vor allen möglichen empiriſchen Begriff zu groß. Iſt ſie endlich und begränzt, ſo fragt ihr mit Recht noch, was beſtimt dieſe Gränze? Der leere Raum iſt nicht ein vor ſich beſtehendes Correlatum der Dinge und kan keine Bedingung ſeyn, bey der ihr ſtehen bleiben könnet, noch viel weniger eine empiriſche Bedingung, die einen Theil einer möglichen Erfahrung ausmachte (denn wer kan eine Erfahrung vom Schlechthinleeren haben). Zur abſoluten Totalität aber der empiriſchen Syntheſis wird iederzeit erfodert, daß das Unbedingte ein Erfahrungsbegriff ſey. Alſo iſt eine begränzte Welt vor euren Begriff zu klein.

Zweitens, beſteht iede Erſcheinung im Raume (Materie) aus unendlich viel Theilen, ſo iſt der Regreſſus der Theilung vor euren Begriff iederzeit zu groß, und ſoll die Theilung des Raumes irgend bey einem Gliede derſelben (dem Einfachen) aufhören, ſo iſt er vor die Idee des Unbedingten zu klein. Denn dieſes Glied läßt noch immer einen

einen Regreſſus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig.

Drittens, nehmet ihr an: in allem, was in der Welt geſchieht, ſey nichts, als Erfolg nach Geſetzen der Natur, ſo iſt die Cauſſalität der Urſache immer wiederum etwas, das geſchieht, und euren Regreſſus zu noch höherer Urſache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingungen a parte priori ohne Aufhören nothwendig macht. Die bloſſe wirkende Natur iſt alſo vor allen euren Begriff, in der Syntheſis der Weltbegebenheiten, zu groß.

Wählt ihr, hin und wieder, von ſelbſt gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freiheit: ſo verfolgt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgeſetze, und nöthigt euch, über dieſen Punct nach dem Cauſſalgeſetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, daß dergleichen Totalität der Verknüpfung vor euren nothwendigen empiriſchen Begriff zu klein iſt.

Viertens. Wenn ihr ein ſchlechthin nothwendiges Weſen (es ſey die Welt ſelbſt oder Etwas in der Welt oder die Welturſache) annehmt: ſo ſezt ihr es in eine, von iedem gegebenen Zeitpunct unendlich entfernte Zeit; weil es ſonſt von einem anderen und älteren Daſeyn abhängend ſeyn würde. Alsdenn iſt aber dieſe Exiſtenz vor euren empiriſchen Begriff unzugänglich und zu groß, als daß ihr iemals durch irgend einen fortgeſetzten Regreſſus dazu gelangen köntet.

Iſt aber, eurer Meinung nach, alles, was zur Welt (es ſey als Bedingt oder als Bedingung) gehöret, zufällig: ſo iſt iede euch gegebene Exiſtenz vor euren Begriff zu klein. Denn ſie nöthigt euch, euch noch immer nach einer andern Exiſtenz umzuſehen, von der ſie abhängig iſt.

Wir haben in allen dieſen Fällen geſagt: daß die Weltidee vor den empiriſchen Regreſſus, mithin ieden möglichen Verſtandesbegriff entweder zu groß, oder auch vor denſelben zu klein ſey. Warum haben wir uns nicht umgekehrt ausgedrückt und geſagt: daß, im erſteren Falle, der empiriſche Begriff vor die Idee iederzeit zu klein, im zweiten aber zu groß ſey und mithin gleichſam die Schuld auf dem empiriſchen Regreſſus hafte, an ſtatt, daß wir die cosmologiſche Idee anklageten, daß ſie im Zuviel oder Zuwenig von ihrem Zwecke, nemlich der möglichen Erfahrung abwich? Der Grund war dieſer. Mögliche Erfahrung iſt das, was unſeren Begriffen allein Realität geben kan; ohne das iſt aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenſtand. Daher war der mögliche empiriſche Begriff das Richtmaas, wornach die Idee beurtheilt werden mußte, ob ſie bloſſe Idee und Gedankending ſey, oder in der Welt ihren Gegenſtand antreffe. Denn man ſagt nur von demienigen, daß es verhältnißweiſe auf etwas anderes zu groß oder zu klein ſey, was nur um dieſes lezteren willen angenommen wird, und darnach eingerichtet ſeyn muß. Zu dem Spielwerke der al-

ten dialectiſchen Schulen gehörete auch dieſe Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, was ſoll man ſagen: Iſt die Kugel zu groß, oder das Loch zu klein? In dieſem Falle iſt es gleichgültig, wie ihr euch ausdrücken wollt; denn ihr wißt nicht, welches von beiden um des anderen willen da iſt. Dagegen werdet ihr nicht ſagen: der Mann iſt vor ſein Kleid zu lang, ſondern das Kleid iſt vor den Mann zu kurz.

Wir ſind alſo wenigſtens auf den gegründeten Verdacht gebracht: daß die cosmologiſche Ideen, und, mit ihnen alle unter einander in Streit geſezte vernünftelnde Behauptungen, vielleicht einen leeren und blos eingebildeten Begriff, von der Art, wie uns der Gegenſtand dieſer Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben, und dieſer Verdacht kan uns ſchon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns ſo lange irre geführt hat.

Der Antinomie der reinen Vernunft Sechſter Abſchnitt.

Der transſcendentale Idealism, als der Schlüſſel zu Aufloͤſung der cosmologiſchen Dialectik.

Wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend bewieſen: daß alles, was im Raume oder der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erſcheinungen, d. i.

bloſſe

bloſſe Vorſtellungen ſind, die, ſo wie ſie vorgeſtellt werden, als ausgedehnte Weſen, oder Reihen von Veränderungen, auſſer unſeren Gedanken keine an ſich gegründete Exiſtenz haben. Dieſen Lehrbegriff nenne ich den transſcendentalen Idealism. Der Realiſt in transſcendentaler Bedeutung macht aus dieſen Modificationen unſerer Sinnlichkeit an ſich ſubſiſtirende Dinge, und daher bloſſe Vorſtellungen zu Sachen an ſich ſelbſt.

Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den ſchon längſt ſo verſchrieenen empiriſchen Idealismus zumuthen wolte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimt, das Daſeyn der ausgedehnten Weſen in denſelben läugnet, wenigſtens zweifelhaft findet, und zwiſchen Traum und Wahrheit in dieſem Stücke keinen genugſam erweislichen Unterſchied einräumet. Was die Erſcheinungen des innern Sinnes in der Zeit betrift, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit, ia er behauptet ſo gar: daß dieſe innere Erfahrung das wirkliche Daſeyn ihres Obiects (an ſich ſelbſt), (mit aller dieſer Zeitbeſtimmung), einzig und allein hinreichend beweiſe.

Unſer transſcendentale Idealism erlaubt es dagegen: daß die Gegenſtände äuſſerer Anſchauung, eben ſo wie ſie im Raume angeſchauet werden, auch wirklich ſeyn, und in der Zeit alle Veränderungen, ſo wie ſie der innere Sinn vorſtellt. Denn, da der Raum ſchon eine Form derienigen Anſchauung iſt, die wir die äuſſere nennen,

und, ohne Gegenſtände in demſelben, es gar keine empiriſche Vorſtellung geben würde: ſo können und müſſen wir darin ausgedehnte Weſen als wirklich annehmen, und eben ſo iſt es auch mit der Zeit. Jener Raum ſelber aber, ſamt dieſer Zeit und, zugleich mit beiden, alle Erſcheinungen, ſind doch an ſich ſelbſt keine Dinge, ſondern nichts als Vorſtellungen und können gar nicht auſſer unſerem Gemüth exiſtiren, und ſelbſt iſt die innere und ſinnliche Anſchauung unſeres Gemüths, (als Gegenſtandes des Bewuſtſeyns), deſſen Beſtimmung durch die Succeſſion verſchiedener Zuſtände in der Zeit vorgeſtellt wird, auch nicht das eigentliche Selbſt, ſo wie es an ſich exiſtirt, oder das transſcendentale Subiect, ſondern nur eine Erſcheinung, die der Sinnlichkeit dieſes uns unbekanten Weſens gegeben worden. Das Daſeyn dieſer inneren Erſcheinung, als eines ſo an ſich exiſtirenden Dinges, kan nicht eingeräumet werden, weil ihre Bedingung die Zeit iſt, welche keine Beſtimmung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt ſeyn kan. In dem Raume aber und der Zeit iſt die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen genugſam geſichert, und von der Verwandſchaft mit dem Traume hinreichend unterſchieden, wenn beide nach empiriſchen Geſetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zuſammen hängen.

Es ſind demnach die Gegenſtände der Erfahrung niemals an ſich ſelbſt, ſondern nur in der Erfahrung gegeben und exiſtiren auſſer derſelben gar nicht. Daß es

Einwohner im Monde geben könne, ob ſie gleich kein Menſch iemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumet werden, aber es bedeutet nur ſo viel: daß wir in dem möglichen Fortſchritt der Erfahrung auf ſie treffen könten; denn alles iſt wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Geſetzen des empiriſchen Fortgangs in einem Context ſtehet. Sie ſind alſo alsdenn wirklich, wenn ſie mit meinem wirklichen Bewuſtſeyn in einem empiriſchen Zuſammenhange ſtehen, ob ſie gleich darum nicht an ſich, d. i. auſſer dieſem Fortſchritt der Erfahrung wirklich ſind.

Uns iſt wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empiriſche Fortſchritt von dieſer, zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an ſich ſelbſt ſind die Erſcheinungen, als bloſſe Vorſtellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anders iſt, als die Wirklichkeit einer empiriſchen Vorſtellung, d. i. Erſcheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erſcheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine ſolche Wahrnehmung treffen müſſen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn, daß ſie an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf unſere Sinne und mögliche Erfahrung, exiſtire, könte allerdings geſagt werden, wenn von einem Dinge an ſich ſelbſt die Rede wäre. Es iſt aber blos von einer Erſcheinung im Raume und der Zeit, die beides keine Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur unſerer Sinnlichkeit ſind, die Rede; daher das, was in ihnen iſt, (Erſcheinungen)

nicht

nicht an ſich Etwas, ſondern bloſſe Vorſtellungen ſind, die, wenn ſie nicht in uns, (in der Wahrnehmung) gegeben ſind, überall nirgend angetroffen werden.

Das ſinnliche Anſchauungsvermögen iſt eigentlich nur eine Receptivität, auf gewiſſe Weiſe mit Vorſtellungen afficirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine Anſchauung des Raumes und der Zeit iſt, (lauter Formen unſerer Sinnlichkeit) und welche, ſo fern ſie in dieſem Verhältniſſe (dem Raume und der Zeit) nach Geſetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und beſtimbar ſind, Gegenſtände heiſſen. Die nichtſinnliche Urſache dieſer Vorſtellungen iſt uns gänzlich unbekant, und dieſe können wir daher nicht als Obiect anſchauen; denn dergleichen Gegenſtand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloſſen Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellung) vorgeſtellt werden müſſen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anſchauung denken können. Indeſſen können wir die blos intelligibele Urſache der Erſcheinungen überhaupt, das transſcendentale Obiect nennen, blos, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correſpondirt. Dieſem transſcendentalen Obiect können wir allen Umfang und Zuſammenhang unſerer möglichen Wahrnehmungen zuſchreiben und ſagen: daß es vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt gegeben ſey. Die Erſcheinungen aber ſind, ihm gemäß, nicht an ſich, ſondern nur in dieſer Erfahrung gegeben, weil ſie bloſſe Vorſtellungen ſind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen

lichen Gegenſtand bedeuten, wenn nemlich dieſe Wahrneh- mung mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungs-einheit zuſammen hängt. So kan man ſagen: die wirk-liche Dinge der vergangenen Zeit ſind in dem transſcen-dentalen Gegenſtande der Erfahrung gegeben; ſie ſind aber vor mich nur Gegenſtände und in der vergangenen Zeit wirklich, ſo fern als ich mir vorſtelle: daß eine regreſſi-ve Reihe möglicher Wahrnehmungen, (es ſey am Leitfa-den der Geſchichte, oder an den Fußſtapfen der Urſachen und Wirkungen), nach empiriſchen Geſetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verfloſſene Zeitreihe, als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet, welche alsdenn doch nur in dem Zuſammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an ſich ſelbſt als wirklich vorgeſtellt wird, ſo, daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Daſeyn ver-floſſene Begebenheiten doch nichts anders bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung, von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwerts zu den Bedingungen, welche dieſe der Zeit nach beſtimmen.

Wenn ich mir demnach alle exiſtirende Gegenſtände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgeſamt vor-ſtelle: ſo ſetze ich ſolche nicht vor der Erfahrung in beide hinein, ſondern dieſe Vorſtellung iſt nichts anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer ab-ſoluten Vollſtändigkeit. In ihr allein ſind iene Gegenſtän-de (welche nichts als bloſſe Vorſtellungen ſind) gegeben.

Daß

Daß man aber ſagt: ſie exiſtiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur: daß ſie in dem Theile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererſt fortſchreiten muß, anzutreffen ſind. Die Urſache der empiriſchen Bedingungen dieſes Fortſchritts, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regreſſus treffen könne, iſt transſcendental und mir daher nothwendig unbekant. Aber um dieſe iſt es auch nicht zu thun, ſondern nur um die Regel des Fortſchritts der Erfahrung, in der mir die Gegenſtände, nemlich Erſcheinungen gegeben werden. Es iſt auch im Ausgange ganz einerley, ob ich ſage: ich könne im empiriſchen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt ſind, als die äuſſerſten, die ich ſehe: oder ob ich ſage, es ſind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn ſie gleich niemals ein Menſch wahrgenommen hat, oder wahrnehmen wird; denn, wenn ſie gleich als Dinge an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, überhaupt gegeben wären: ſo ſind ſie doch vor mich nichts, mithin keine Gegenſtände, als ſo fern ſie in der Reihe des empiriſchen Regreſſus enthalten ſeyn. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben dieſe Erſcheinungen zur cosmologiſchen Idee von einem abſoluten Ganzen gebraucht werden ſollen und, wenn es alſo um eine Frage zu thun iſt, die über die Gränzen möglicher Erfahrung hinausgeht, iſt die Unterſcheidung der Art, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegenſtände der Sinne

nimt,

nimt, von Erheblichkeit, um einem trüglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Mißdeutung unſerer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entſpringen muß.

Der Antinomie der reinen Vernunft Siebenter Abſchnitt.

Critiſche Entſcheidung des coſmologiſchen Streits der Vernunft mit ſich ſelbſt.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialectiſchen Argumente: Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe aller Bedingungen deſſelben gegeben: Nun ſind uns Gegenſtände der Sinne als bedingt gegeben, folglich ꝛc. Durch dieſen Vernunftſchluß, deſſen Oberſatz ſo natürlich und einleuchtend ſcheint, werden nun, nach Verſchiedenheit der Bedingungen (in der Syntheſis der Erſcheinungen), ſo fern ſie eine Reihe ausmachen, eben ſo viel coſmologiſche Ideen eingeführt, welche die abſolute Totalität dieſer Reihen poſtuliren und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerſtreit mit ſich ſelbſt verſetzen Ehe wir aber das Trügliche dieſes vernünftelnden Arguments aufdecken, müſſen wir uns durch Berichtigung und Beſtimmung gewiſſer darin vorkommenden Begriffe dazu in Stand ſetzen.

Zuerſt iſt folgender Satz klar und ungezweifelt gewiß: daß, wenn das Bedingte gegeben iſt, uns eben da-

durch ein Regreſſus in der Reihe aller Bedingungen zu demſelben aufgegeben ſey; denn dieſes bringt ſchon der Begriff des Bedingten ſo mit ſich: daß dadurch etwas auf eine Bedingung und, wenn dieſe wiederum bedingt iſt, auf eine entferntere Bedingung und ſo durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieſer Satz iſt alſo analytiſch und erhebt ſich über alle Furcht vor eine transſcendentale Critik. Er iſt ein logiſches Poſtulat der Vernunft: dieienige Verknüpfung eines Begriffs mit ſeinen Bedingungen durch den Verſtand zu verfolgen und ſo weit als möglich fortzuſetzen, die ſchon dem Begriffe ſelbſt anhängt.

Ferner: wenn das Bedingte ſo wol, als ſeine Bedingung, Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſo iſt, wenn das Erſtere gegeben worden, nicht blos der Regreſſus zu dem Zweiten aufgegeben, ſondern dieſes iſt dadurch wirklich ſchon mit gegeben und, weil dieſes von allen Gliedern der Reihe gilt: ſo iſt die vollſtändige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgeſezt, daß das Bedingte, welches nur durch iene Reihe möglich war, gegeben iſt. Hier iſt die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung eine Syntheſis des bloſſen Verſtandes, welcher die Dinge vorſtellt, wie ſie ſind, ohne darauf zu achten, ob, und wie wir zur Kentniß derſelben gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erſcheinungen zu thun habe, die, als bloſſe Vorſtellungen, gar nicht gegeben ſind, wenn ich nicht zu

ihrer Kentniß (d. i. zu ihnen ſelbſt, denn ſie ſind nichts, als empiriſche Kentniſſe) gelange, ſo kan ich nicht in eben der Bedeutung ſagen: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſind auch alle Bedingungen (als Erſcheinungen) zu demſelben gegeben, und kan mithin auf die abſolute Totalität der Reihe derſelben keinesweges ſchlieſſen. Denn die Erſcheinungen ſind, in der Apprehenſion, ſelber nichts anders, als eine empiriſche Syntheſis (im Raume und der Zeit) und ſind alſo nur in dieſer gegeben. Nun folgt es gar nicht: daß, wenn das Bedingte (in der Erſcheinung) gegeben iſt, auch die Syntheſis, die ſeine empiriſche Bedingung ausmacht, dadurch mit gegeben und vorausgeſezt ſey, ſondern dieſe findet allererſt im Regreſſus, und niemals ohne denſelben, ſtatt. Aber das kan man wol in einem ſolchen Falle ſagen: daß ein Regreſſus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgeſezte empiriſche Syntheſis auf dieſer Seite geboten oder aufgegeben ſey, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch dieſen Regreſſus gegeben werden.

Hieraus erhellet: daß der Oberſatz des cosmologiſchen Vernunftſchluſſes das Bedingte in transſcendentaler Bedeutung einer reinen Categorie, der Unterſatz aber in empiriſcher Bedeutung eines auf bloſſe Erſcheinungen angewandten Verſtandesbegriffs nehmen, folglich derienige dialectiſche Betrug darin angetroffen werde, den man Sophisma figurae dictionis nent. Dieſer Betrug iſt aber

nicht erkünſtelt, ſondern eine ganz natürliche Täuſchung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieſelbe ſetzen wir (im Oberſatze) die Bedingungen und ihre Reihe, gleichſam unbeſehen, voraus, wenn etwas als Bedingt gegeben iſt, weil dieſes nichts anders, als die logiſche Foderung iſt, vollſtändige Prämiſſen zu einem gegebenen Schlußſatze anzunehmen, und da iſt in der Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; ſie werden an ſich, als zugleich gegeben, vorausgeſezt. Ferner iſt es eben ſo natürlich (im Unterſatze) Erſcheinungen als Dinge an ſich und eben ſowol dem bloſſen Verſtande gegebene Gegenſtände anzuſehen, wie es im Oberſatze geſchah, da ich von allen Bedingungen der Anſchauung, unter denen allein Gegenſtände gegeben werden können, abſtrahirte. Nun hatten wir aber hiebey einen merkwürdigen Unterſchied zwiſchen den Begriffen überſehen. Die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung und die ganze Reihe der lezteren (im Oberſatze) führte gar nichts von Einſchränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succeßion bey ſich. Dagegen iſt die empiriſche Syntheſis und die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung, (die im Unterſatze ſubſumirt wird), nothwendig ſucceſſiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konte ich die abſolute Totalität der Syntheſis und der dadurch vorgeſtellten Reihe hier nicht eben ſo wol, als dort vorausſetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an ſich (ohne Zeitbedingung) gegeben ſind, hier aber nur durch den ſucceſ-

ſiven

ſiven Regreſſus möglich ſind, der nur dadurch gegeben iſt, daß man ihn wirklich vollführt.

Nach der Ueberweiſung eines ſolchen Fehltritts, des gemeinſchaftlich zum Grunde (der cosmologiſchen Behauptungen) gelegten Arguments, können beide ſtreitende Theile mit Recht, als ſolche, die ihre Foderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewieſen werden. Dadurch aber iſt ihr Zwiſt noch nicht in ſo fern geendigt, daß ſie überführt worden wären, ſie, oder einer von beiden, hätte in der Sache ſelbſt, die er behauptet, (im Schlußſatze) Unrecht, wenn er ſie gleich nicht auf tüchtige Beweisgründe zu bauen wußte. Es ſcheinet doch nichts klärer, als daß von zween, deren der eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, der andere: die Welt hat keinen Anfang, ſondern ſie iſt von Ewigkeit her, doch einer Recht haben müſſe. Iſt aber dieſes: ſo iſt es, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich iſt, doch unmöglich, iemals auszumitteln, auf welcher Seite das Recht ſey und der Streit dauert nach wie vor, wenn die Partheyen gleich bey dem Gerichtshofe der Vernunft zur Ruhe verwieſen worden. Es bleibt alſo kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu endigen, als daß, da ſie einander doch ſo ſchön widerlegen können, endlich überführt werden, daß ſie um Nichts ſtreiten, und ein gewiſſer transſcendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemahlt habe, wo keine anzutreffen iſt. Dieſen

ſen Weg der Beilegung eines nicht abzuurtheilenden Streits wollen wir iezt einſchlagen.

* * *

Der eleatiſche Zeno, ein ſubtiler Dialectiker iſt ſchon vom Plato als ein muthwilliger Sophiſt darüber ſehr getadelt worden, daß er, um ſeine Kunſt zu zeigen, einerley Satz durch ſcheinbare Argumente zu beweiſen und bald darauf durch andere eben ſo ſtarke wieder umzuſtürzen ſuchte. Er behauptete: Gott (vermuthlich war es bey ihm nichts als die Welt) ſey weder endlich, noch unendlich, er ſey weder in Bewegung, noch in Ruhe, ſey keinem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich. Es ſchien denen, die ihn hierüber beurtheilten, er habe zwey einander widerſprechende Sätze gänzlich abläugnen wollen, welches ungereimt iſt. Allein ich finde nicht: daß ihm dieſes mit Recht zur Laſt gelegt werden könne. Den erſteren dieſer Sätze werde ich bald näher beleuchten. Was die übrige betrift, wenn er unter dem Worte: Gott, das Univerſum verſtand, ſo mußte er allerdings ſagen: daß dieſes weder in ſeinem Orte beharrlich gegenwärtig (in Ruhe) ſey, noch denſelben verändere (ſich bewege), weil alle Oerter nur im Univers, dieſes ſelbſt alſo in keinem Orte iſt. Wenn das Weltall alles, was exiſtirt, in ſich faßt, ſo iſt es auch ſo fern keinem andern Dinge, weder ähnlich, noch unähnlich, weil es auſſer ihm kein anderes Ding giebt, mit dem es könte verglichen werden. Wenn zwey ein=

einander entgegengeſezte Urtheile eine unſtatthafte Bedingung vorausſetzen, ſo fallen ſie, unerachtet ihres Widerſtreits (der gleichwol kein eigentlicher Widerſpruch iſt), alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein ieder dieſer Sätze gelten ſolte.

Wenn iemand ſagte: ein ieder Cörper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, ſo findet ein Drittes ſtatt, nemlich: daß er gar nicht rieche, (ausdufte) und ſo können beide widerſtreitende Sätze falſch ſeyn. Sage ich, er iſt entweder wolriechend, oder er iſt nicht wolriechend: (vel ſuaueolens vel non ſuaueolens) ſo ſind beide Urtheile einander contradictoriſch entgegengeſezt und nur der erſte iſt falſch, ſein contradictoriſches Gegentheil aber, nemlich einige Cörper ſind nicht wolriechend, befaßt auch die Cörper in ſich, die gar nicht riechen. In der vorigen Entgegenſtellung (per diſparata) blieb die zufällige Bedingung des Begriffs der Cörper (der Geruch) noch bey dem widerſtreitenden Urtheile, und wurde durch dieſes alſo nicht mit aufgehoben, daher war das leztere nicht das contradictoriſche Gegentheil des erſteren.

Sage ich demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich, oder ſie iſt nicht unendlich (non eſt infinitus), ſo muß, wenn der erſtere Satz falſch iſt, ſein contradictoriſches Gegentheil: die Welt iſt nicht unendlich, wahr ſeyn. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben ohne eine andere, nemlich die endliche, zu ſetzen. Hieſſe

Hieſſe es aber: die Welt iſt entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich) ſo könten beide falſch ſeyn. Denn ich ſehe alsdenn die Welt, als an ſich ſelbſt, ihrer Gröſſe nach beſtimt an, indem ich in dem Gegenſatz nicht blos die Unendlichkeit aufhebe und, mit ihr, vielleicht ihre ganze abgeſonderte Exiſtenz, ſondern eine Beſtimmung zur Welt, als einem an ſich ſelbſt wirklichen Dinge, hinzuſetze, welches eben ſo wol faſch ſeyn kan, wenn nemlich die Welt gar nicht als ein Ding an ſich, mithin auch nicht ihrer Gröſſe nach, weder als unendlich, noch als endlich gegeben ſeyn ſolte. Man erlaube mir: daß ich dergleichen Entgegenſetzung die dialectiſche, die des Widerſpruchs aber, die analytiſche Oppoſition nennen darf. Alſo können von zwey dialectiſch einander entgegengeſezten Urtheilen alle beide falſch ſeyn, darum, weil eines dem andern nicht blos widerſpricht, ſondern etwas mehr ſagt, als zum Widerſpruche erfoderlich iſt.

Wenn man die zwey Sätze: die Welt iſt der Gröſſe nach unendlich, die Welt iſt ihrer Gröſſe nach endlich, als einander contradictoriſch entgegengeſetzte anſieht, ſo nimt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erſcheinungen) ein Ding an ſich ſelbſt ſey. Denn ſie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regreſſus in der Reihe ihrer Erſcheinungen aufheben. Nehme ich aber dieſe Vorausſetzung, oder dieſen transſcendentalen Schein weg, und läugne, daß ſie ein Ding an ſich ſelbſt ſey, ſo verwandelt

ſich

ſich der contradictoriſche Widerſtreit beider Behauptungen in einen blos dialectiſchen und die Welt, weil ſie gar nicht an ſich (unabhängig von der regreſſiven Reihe meiner Vorſtellungen) exiſtirt: ſo exiſtirt ſie, weder als ein an ſich unendliches, noch als ein an ſich endliches Ganze. Sie iſt nur im empiriſchen Regreſſus der Reihe der Erſcheinungen und vor ſich ſelbſt gar nicht anzutreffen. Daher, wenn dieſe iederzeit bedingt iſt, ſo iſt ſie niemals ganz gegeben, und die Welt iſt alſo kein unbedingtes Ganze, exiſtirt alſo auch nicht als ein ſolches, weder mit unendlicher, noch endlicher Gröſſe.

Was hier von der erſten cosmologiſchen Idee, nemlich der abſoluten Totalität der Gröſſe in der Erſcheinung geſagt worden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen iſt nur in der regreſſiven Syntheſis ſelbſt, nicht aber an ſich in der Erſcheinung, als einem eigenen, vor allem Regreſſus gegebenen Dinge, anzutreffen. Daher werde ich auch ſagen müſſen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erſcheinung iſt an ſich weder endlich, noch unendlich, weil Erſcheinung nichts an ſich ſelbſt exiſtirendes iſt, und die Theile allererſt durch den Regreſſus der decomponirenden Syntheſis, und in demſelben, gegeben werden, welcher Regreſſus niemals ſchlechthin ganz, weder als endlich, noch als unendlich gegeben iſt. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Urſachen, oder der bedingten bis zur unbedingt nothwendigen Exiſtenz,

ſtenz, welche niemals weder an ſich ihrer Totalität nach als endlich, noch als unendlich angeſehen werden kan, weil ſie als Reihe ſubordinirter Vorſtellungen, nur im dynamiſchen Regreſſus beſteht, vor demſelben aber und, als vor ſich beſtehende Reihe von Dingen, an ſich ſelbſt gar nicht exiſtiren kan.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bey ihren cosmologiſchen Jdeen gehoben, dadurch, daß gezeigt wird: ſie ſey blos dialectiſch und ein Widerſtreit eines Scheins, der daher entſpringt, daß man die Jdee der abſoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an ſich ſelbſt gilt, auf Erſcheinungen angewandt hat, die nur in der Vorſtellung und, wenn ſie eine Reihe ausmachen, im ſucceſſiven Regreſſus, ſonſt aber gar nicht exiſtiren. Man kan aber auch umgekehrt aus dieſer Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatiſchen, aber doch critiſchen und doctrinalen Nutzen ziehen: nemlich die transſcendentale Jdealität der Erſcheinungen dadurch indirect zu beweiſen, wenn iemand etwa an dem directen Beweiſe in der transſcendentalen Aeſthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in dieſem Dilemma beſtehen. Wenn die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganze iſt: ſo iſt ſie entweder endlich, oder unendlich; Nun iſt das erſtere ſowol als das zweite falſch (laut den oben angeführten Beweiſen der Antitheſis, einer und der Theſis anderer Seits). Alſo iſt es auch falſch, daß die Welt (der Jnbegriff aller Erſcheinungen) ein an ſich exiſtirendes Ganze

ſey.

ſey. Woraus denn folgt: daß Erſcheinungen überhaupt auſſer unſeren Vorſtellungen nichts ſind, welches wir eben durch die transſcendentale Idealität derſelben ſagen wolten.

Dieſe Anmerkung iſt von Wichtigkeit. Man ſiehet daraus: daß die obige Beweiſe der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, ſondern gründlich waren, unter der Vorausſetzung nemlich: daß Erſcheinungen oder eine Sinnenwelt, die ſie insgeſamt in ſich begreift, Dinge an ſich ſelbſt wären. Der Widerſtreit der daraus gezogenen Sätze entdekt aber: daß in der Vorausſetzung eine Falſchheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beſchaffenheit der Dinge, als Gegenſtände der Sinne. Die transſcendentale Dialectik thut alſo keinesweges dem Scepticism einigen Vorſchub, wol aber der ſceptiſchen Methode, welche an ihr ein Beiſpiel ihres groſſen Nutzens aufweiſen kan, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer gröſten Freiheit gegen einander auftreten läßt, die, ob ſie gleich zuletzt nicht dasienige, was man ſuchte, dennoch iederzeit etwas Nüzliches und zur Berichtigung unſerer Urtheile dienliches, liefern werden.

Der

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Achter Abſchnitt.
Regulatives Princip der reinen Vernunft in Anſehung der cosmologiſchen Ideen.

Da durch den cosmologiſchen Grundſatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an ſich ſelbſt, gegeben wird, ſondern blos im Regreſſus derſelben aufgegeben werden kan, ſo behält der gedachte Grundſatz der reinen Vernunft, in ſeiner dergeſtalt berichtigten Bedeutung, annoch ſeine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Obiect als wirklich zu denken, ſondern als ein Problem vor den Verſtand, alſo vor das Subiect, um, der Vollſtändigkeit in der Idee gemäß, den Regreſſus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſtellen und fortzuſetzen. Denn in der Sinnlichkeit, d. i. im Raume und der Zeit, iſt iede Bedingung, zu der wir in der Expoſition gegebener Erſcheinungen gelangen können, wiederum bedingt; weil dieſe keine Gegenſtände an ſich ſelbſt ſind, an denen allenfalls das Schlechthinunbedingte ſtatt finden könte, ſondern blos empiriſche Vorſtellungen, die iederzeit in der Anſchauung ihre Bedingung finden müſſen, welche ſie dem Raume oder der Zeit nach beſtimt. Der Grundſatz der Vernunft alſo iſt eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebe-

ner Erſcheinungen einen Regreſſus gebietet, dem es niemals erlaubt iſt, bey einem Schlechthinunbedingten ſtehen zu bleiben. Er iſt alſo kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empiriſchen Erkentniß der Gegenſtände der Sinne, mithin kein Grundſatz des Verſtandes; denn iede Erfahrung iſt in ihren Gränzen (der gegebenen Anſchauung gemäß) eingeſchloſſen, auch kein conſtitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, ſondern ein Grundſatz der größtmöglichen Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empiriſche Gränze vor abſolute Gränze gelten muß, alſo ein Principium der Vernunft, welches, als Regel, poſtulirt, was von uns im Regreſſus geſchehen ſoll, und nicht anticipirt, was im Obiecte vor allem Regreſſus an ſich gegeben iſt. Daher nenne ich es ein regulatives Princip der Vernunft, da hingegen der Grundſatz der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Obiecte (den Erſcheinungen) an ſich ſelbſt gegeben, ein conſtitutives cosmologiſches Princip ſeyn würde, deſſen Nichtigkeit ich eben durch dieſe Unterſcheidung habe anzeigen und dadurch verhindern wollen: daß man nicht, wie ſonſt unvermeidlich geſchieht, (durch transſcendentale Subreption) einer Idee, welche blos zur Regel dient, obiective Realität beymeſſe.

Um nun den Sinn dieſer Regel der reinen Vernunft gehörig zu beſtimmen, ſo iſt zuvörderſt zu bemerken: daß

ſie

ſie nicht ſagen könne, was das Obiect ſey, ſondern wie der empiriſche Regreſſus anzuſtellen ſey, um zu dem vollſtändigen Begriffe des Obiects zu gelangen. Denn fände das erſtere ſtatt, ſo würde ſie ein conſtitutives Principium ſeyn, dergleichen aus reiner Vernunft niemals möglich iſt. Man kan alſo damit keinesweges die Abſicht haben, zu ſagen: die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ſey an ſich endlich oder unendlich; denn dadurch würde eine bloſſe Idee der abſoluten Totalität, die lediglich in ihr ſelbſt geſchaffen iſt, einen Gegenſtand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kan, indem einer Reihe von Erſcheinungen eine, von der empiriſchen Syntheſis unabhängige, obiective Realität ertheilet würde. Die Vernunftidee wird alſo nur der regreſſiven Syntheſis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorſchreiben, nach welcher ſie vom Bedingten, vermittelſt aller einander untergeordneten Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieſes niemals erreicht wird. Denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.

Zu dieſem Ende iſt nun erſtlich die Syntheſis einer Reihe, ſo fern ſie niemals vollſtändig iſt, genau zu beſtimmen. Man bedient ſich in dieſer Abſicht gewöhnlich zweer Ausdrücke, die darin etwas unterſcheiden ſollen, ohne daß man doch den Grund dieſer Unterſcheidung recht anzugeben weiß. Die Mathematiker ſprechen lediglich von einem Progreſſus in infinitum. Die Forſcher der Begriffe

(Philo-

(Philoſophen) wollen an deſſen ſtatt nur den Ausdruck von einem progreſſus in indefinitum gelten laſſen. Ohne mich bey der Prüfung der Bedenklichkeit, die dieſen eine ſolche Unterſcheidung angerathen hat, und dem guten oder fruchtloſen Gebrauch derſelben aufzuhalten, will ich dieſe Begriffe in Beziehung auf meine Abſicht genau zu beſtimmen ſuchen.

Von einer geraden Linie kan man mit Recht ſagen, ſie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterſcheidung des Unendlichen und des unbeſtimbar weiten Fortgangs (progreſſus in indefinitum) eine leere Subtilität ſeyn. Denn, ob gleich, wenn es heißt: ziehet eine Linie fort, es freilich richtiger lautet, wenn man hinzu ſezt, in indefinitum, als wenn es heißt, in infinitum; weil das erſtere nicht mehr bedeutet als: verlängert ſie, ſo weit ihr wollet, das zweite aber: ihr ſollt niemals aufhören ſie zu verlängern (welches hiebey eben nicht die Abſicht iſt), ſo iſt doch, wenn nur vom können die Rede iſt, der erſtere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könt ſie ins Unendliche immer gröſſer machen. Und ſo verhält es ſich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progreſſus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, ſpricht; dieſer mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erſcheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar könt ihr in abſteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch auch ganz wol denken, daß ſie wirklich

in der Welt ſo fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals abſolute Totalität der Reihe, weil ſie ſolche nicht als Bedingung und wie gegeben (datum) vorausgeſezt, ſondern nur als was Bedingtes, das nur angeblich (dabile) iſt, und ohne Ende hinzugeſezt wird.

Ganz anders iſt es mit der Aufgabe bewandt: wie weit ſich der Regreſſus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufſteigt, erſtrecke, ob ich ſagen könne: er ſey ein Rückgang ins Unendliche, oder nur ein unbeſtimmbar weit (in indefinitum) ſich erſtreckender Rückgang und ob ich alſo von den ieztlebenden Menſchen, in der Reihe ihrer Voreltern, ins Unendliche aufwerts ſteigen könne, oder ob nur geſagt werden könne: daß, ſo weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empiriſcher Grund angetroffen werde, die Reihe irgendwo vor begränzt zu halten, ſo daß ich berechtigt und zugleich verbunden bin, zu iedem der Urväter noch fernerhin ſeinen Vorfahren aufzuſuchen, ob gleich eben nicht vorauszuſetzen.

Ich ſage demnach: wenn das Ganze in der empiriſchen Anſchauung gegeben worden, ſo geht der Regreſſus in der Reihe ſeiner inneren Bedingungen ins Unendliche; iſt aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regreſſus zur abſoluten Totalität allererſt fortgehen ſoll: ſo findet nur ein Rückgang in unbeſtimte Weite (in

inde-

indefinitum) ſtatt. So muß von der Theilung einer zwiſchen ihren Gränzen gegebenen Materie (eines Cörpers) geſagt werden: ſie gehe ins Unendliche. Denn dieſe Materie iſt ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empiriſchen Anſchauung gegeben. Da nun die Bedingung dieſes Ganzen ſein Theil und die Bedingung dieſes Theils der Theil vom Theile u. ſ. w. iſt, und in dieſem Regreſſus der Decompoſition niemals ein Unbedingtes (untheilbares) Glied dieſer Reihe von Bedingungen angetroffen wird, ſo iſt nicht allein nirgend ein empiriſcher Grund, in der Theilung aufzuhören, ſondern die fernere Glieder der fortzuſetzenden Theilung ſind ſelbſt vor dieſer weitergehenden Theilung empiriſch gegeben, d. i. die Theilung geht ins Unendliche. Dagegen iſt die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menſchen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Totalität, gegeben, der Regreſſus aber geht doch von iedem Gliede dieſer Zeugung zu einem höhern, ſo, daß keine empiriſche Gränze anzutreffen iſt, die ein Glied, als ſchlechthin unbedingt, darſtellete. Da aber gleichwol auch die Glieder, die hiezu die Bedingung abgeben könten, nicht in der empiriſchen Anſchauung des Ganzen ſchon vor dem Regreſſus liegen: ſo geht dieſer nicht ins Unendliche (der Theilung des gegebenen), ſondern in unbeſtimbare Weite, der Aufſuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum iederzeit nur bedingt gegeben ſind.

In keinem von beiden Fällen, ſowol dem regreſſus in infinitum, als dem in indefinitum, wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Obiect gegeben angeſehen. Es ſind nicht Dinge, die an ſich ſelbſt, ſondern nur Erſcheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regreſſus ſelbſt gegeben werden. Alſo iſt die Frage nicht mehr: wie groß dieſe Reihe der Bedingungen an ſich ſelbſt ſey, ob endlich oder unendlich, denn ſie iſt nichts an ſich ſelbſt, ſondern: wie wir den empiriſchen Regreſſus anſtellen und wie weit wir ihn fortſetzen ſollen. Und da iſt denn ein nahmhafter Unterſchied in Anſehung der Regel dieſes Fortſchritts. Wenn das Ganze empiriſch gegeben worden, ſo iſt es möglich, ins Unendliche in der Reihe ſeiner inneren Bedingungen zurück zu gehen. Iſt ienes aber nicht gegeben, ſondern ſoll durch empiriſchen Regreſſus allererſt gegeben werden, ſo kan ich nur ſagen: es iſt ins Unendliche möglich zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im erſteren Falle konte ich ſagen: es ſind immer mehr Glieder da und empiriſch gegeben, als ich durch den Regreſſus (der Decompoſition) erreiche; im zweiten aber: ich kan im Regreſſus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als ſchlechthin unbedingt empiriſch gegeben iſt, und alſo noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demſelben als nothwendig zuläßt. Dort war es nothwendig, mehr Glieder der Reihe anzutreffen, hier aber iſt es immer nothwendig, nach mehreren zu fragen, weil keine

Erfah

Erfahrung abſolute begränzt. Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empiriſchen Regreſſus ſchlechthin begränzt, und denn müßt ihr euren Regreſſus nicht vor vollendet halten, oder habt eine ſolche eure Reihe begränzende Wahrnehmung, ſo kan dieſe nicht ein Theil eurer zurückgelegten Reihe ſeyn (weil das, was begränzt, von dem, was dadurch begränzt wird, unterſchieden ſeyn muß) und ihr müßt alſo euren Regreſſus auch zu dieſer Bedingung weiter fortſetzen, und ſo fortan.

Der folgende Abſchnitt wird dieſe Bemerkungen durch ihre Anwendung, in ihr gehöriges Licht ſetzen.

Der Antinomie der reinen Vernunft Neunter Abſchnitt.

Von dem Empiriſchen Gebrauche des regulativen Princip's der Vernunft, in Anſehung aller cosmologiſchen Ideen.

Da es, wie wir mehrmalen gezeigt haben, keinen transſcendentalen Gebrauch, ſo wenig von reinen Verſtandes- als Vernunftbegriffen giebt, da die abſolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt ſich lediglich auf einen transſcendentalen Gebrauch der Vernunft fuſſet, welche dieſe unbedingte Vollſtändigkeit von demienigen fodert, was ſie als Ding an ſich ſelbſt

vorausſezt, da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält: ſo kan die Rede niemals mehr von der abſoluten Gröſſe der Reihen in derſelben ſeyn, ob ſie begränzt, oder an ſich unbegränzt ſeyn mögen, ſondern nur, wie weit wir im empiriſchen Regreſſus, bey Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bey keiner andern, als dem Gegenſtande angemeſſenen Beantwortung der Fragen derſelben ſtehen zu bleiben.

Es iſt alſo nur die Gültigkeit des Vernunftprincip's, als einer Regel der Fortſetzung und Gröſſe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem ſeine Ungültigkeit, als eines conſtitutiven Grundſatzes der Erſcheinungen an ſich ſelbſt, hinlänglich dargethan worden. Auch wird, wenn wir iene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt völlig geendigt, indem nicht allein durch critiſche Auflöſung der Schein, der ſie mit ſich entzweiete, aufgehoben worden, ſondern an deſſen Statt der Sinn, in welchem ſie mit ſich ſelbſt zuſammenſtimt und deſſen Mißdeutung allein den Streit veranlaßte, aufgeſchloſſen und ein ſonſt dialectiſcher Grundſatz in einen doctrinalen verwandelt wird. In der That, wenn dieſer, ſeiner ſubiectiven Bedeutung nach, den größtmöglichen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenſtänden derſelben angemeſſen zu beſtimmen, bewähret werden kan: ſo iſt es gerade eben ſo viel, als ob

er

er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmög-lich iſt) die Gegenſtände an ſich ſelbſt a priori beſtimme-te; denn auch dieſes könte in Anſehung der Obiecte der Erfahrung keinen gröſſeren Einfluß auf die Erweiterung und Berichtigung unſerer Erkentniß haben, als daß es ſich in dem ausgebreitetſten Erfahrungsgebrauche unſeres Verſtandes thätig bewieſe.

I.

Auflöſung der cosmologiſchen Idee, von der Totalität der Zuſammenſetzung der Erſcheinungen von einem Weltganzen.

So wol hier, als bey den übrigen cosmologiſchen Fragen iſt der Grund des regulativen Princip's der Ver-nunft der Satz: daß im empiriſchen Regreſſus keine Er-fahrung von einer abſoluten Gränze, mithin von keiner Bedingung, als einer ſolchen, die empiriſch ſchlechthin un-bedingt ſey, angetroffen werden könne. Der Grund da-von aber iſt: daß eine dergleichen Erfahrung eine Begrän-zung der Erſcheinungen durch Nichts, oder das Leere, dar-auf der fortgeführte Regreſſus vermittelſt einer Wahrneh-mung ſtoßen könte, in ſich enthalten müßte, welches un-möglich iſt.

Dieſer Satz nun, der eben ſo viel ſagt, als: daß ich im empiriſchen Regreſſus iederzeit nur zu einer Bedingung gelan-

gelange, die ſelbſt wiederum als empiriſch bedingt angeſehen werden muß, enthält die Regel in terminis: daß ſo weit ich auch damit in der aufſteigenden Reihe gekommen ſeyn möge, ich iederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müſſe, es mag mir dieſes nun durch Erfahrung bekant werden, oder nicht.

Nun iſt zur Auflöſung der erſten cosmologiſchen Aufgabe nichts weiter nöthig, als noch auszumachen: ob in dem Regreſſus zu der unbedingten Gröſſe des Weltganzen (der Zeit und dem Raume nach) dieſes niemals begränzte Aufſteigen ein Rückgang ins Unendliche heiſſen könne, oder nur ein unbeſtimbar fortgeſezter Regreſſus (in indefinitum).

Die bloſſe allgemeine Vorſtellung der Reihe aller vergangenen Weltzuſtände, imgleichen der Dinge, welche im Weltraume zugleich ſind, iſt ſelbſt nichts anders, als ein möglicher empiriſcher Regreſſus, den ich mir, obzwar noch unbeſtimt, denke, und wodurch der Begriff einer ſolchen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrnehmung allein entſtehen kan *). Nun habe ich das Weltganze

*) Dieſe Weltreihe kan alſo auch weder gröſſer, noch kleiner ſeyn, als der mögliche empiriſche Regreſſus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Und da dieſer kein beſtimtes Unendliche, eben ſo wenig aber auch ein beſtimtendliches (ſchlechthinbegränztes) geben kan: ſo iſt daraus klar, daß wir die Weltgröſſe weder als endlich, noch unendlich annehmen können, weil der Regreſſus (dadurch iene vorgeſtellt wird) keines von beiden zuläßt.

ganze iederzeit nur im Begriffe, keinesweges aber (als Ganzes) in der Anſchauung. Alſo kan ich nicht von ſeiner Gröſſe auf die Gröſſe des Regreſſus ſchlieſſen, und dieſe iener gemäß beſtimmen, ſondern ich muß mit allererſt einen Begriff von der Weltgröſſe durch die Gröſſe des empiriſchen Regreſſus machen. Von dieſem aber weis ich niemals etwas mehr, als daß ich von iedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empiriſch fortgehen müſſe. Alſo iſt dadurch die Gröſſe des Ganzen der Erſcheinungen gar nicht ſchlechthin beſtimt, mithin kan man auch nicht ſagen: daß dieſer Regreſſus ins Unendliche gehe, weil dieſes die Glieder, dahin der Regreſſus noch nicht gelanget iſt, anticipiren und ihre Menge ſo groß vorſtellen würde, daß keine empiriſche Syntheſis dazu gelangen kan, folglich die Weltgröſſe vor dem Regreſſus (wenn gleich nur negativ) beſtimmen würde, welches unmöglich iſt. Denn dieſe iſt mir durch keine Anſchauung, (ihrer Totalität nach) mithin auch ihre Gröſſe vor dem Regreſſus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgröſſe an ſich gar nichts ſagen, auch nicht einmal, daß in ihr ein regreſſus in infinitum ſtatt finde, ſondern müſſen nur nach der Regel, die den empiriſchen Regreſſus in ihr beſtimt, den Begriff von ihrer Gröſſe ſuchen. Dieſe Regel aber ſagt nichts mehr, als daß, ſo weit wir auch in der Reihe der empiriſchen Bedingungen gekommen ſeyn mögen, wir nirgend eine abſolute Gränze annehmen ſollen,

ſondern iede Erſcheinung als bedingt, einer andern, als ihrer Bedingung unterordnen, zu dieſer alſo ferner fortſchreiten müſſen, welches der regreſſus in indefinitum iſt, der, weil er keine Gröſſe im Obiect beſtimt, von dem in infinitum deutlich genug zu unterſcheiden iſt.

Ich kan demnach nicht ſagen: die Welt iſt der vergangenen Zeit, oder dem Raume nach unendlich. Denn dergleichen Begriff von Gröſſe, als einer gegebenen Unendlichkeit, iſt empiriſch, mithin auch in Anſehung der Welt, als eines Gegenſtandes der Sinne, ſchlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht ſagen: der Regreſſus von einer gegebenen Wahrnehmung an, zu allen dem, was dieſe im Raume ſo wol, als der vergangenen Zeit in einer Reihe begränzt, geht ins Unendliche; denn dieſes ſezt die unendliche Weltgröſſe voraus; auch nicht: ſie iſt endlich; denn die abſolute Gränze iſt gleichfals empiriſch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenſtande der Erfahrung (der Sinnenwelt), ſondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenſtande angemeſſen, angeſtellt und fortgeſezt werden ſoll, ſagen können.

Auf die cosmologiſche Frage alſo, wegen der Weltgröſſe, iſt die erſte und negative Antwort: die Welt hat keinen erſten Anfang der Zeit und keine äuſſerſte Gränze dem Raume nach.

Denn im entgegengeſezten Falle würde ſie durch die leere Zeit einer, und durch den leeren Raum, anderer

Seits,

Seits, begränzt ſeyn. Da ſie nun, als Erſcheinung, keines von beiden an ſich ſelbſt ſeyn kan, denn Erſcheinung iſt kein Ding an ſich ſelbſt, ſo müßte eine Wahrnehmung der Begränzung durch ſchlechthin leere Zeit, oder leeren Raum, möglich ſeyn, durch welche dieſe Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine ſolche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt, iſt unmöglich. Alſo iſt eine abſolute Weltgränze empiriſch, mithin auch ſchlechterdings unmöglich *).

Hieraus folgt denn zugleich die beiahende Antwort: der Regreſſus in der Reihe der Welterſcheinungen, als eine Beſtimmung der Weltgröſſe, geht in indefinitum, welches eben ſo viel ſagt, als: die Sinnenwelt hat keine abſolute Gröſſe, ſondern der empiriſche Regreſſus (wodurch ſie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden kan) hat ſeine Regel, nemlich von einem ieden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, iederzeit zu einem noch entfernetern (es ſey durch eigene Erfahrung, oder den

*) Man wird bemerken: daß der Beweis hier auf ganz andere Art geführt worden, als der dogmatiſche, oben in der Antitheſis der erſten Antinomie. Daſelbſt hatten wir die Sinnenwelt, nach der gemeinen und dogmatiſchen Vorſtellungsart, vor ein Ding, was an ſich ſelbſt, vor allem Regreſſus, ſeiner Totalität nach gegeben war, gelten laſſen, und hatten ihr, wenn ſie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine beſtimte Stelle in beiden abgeſprochen. Daher war die Folgerung auch anders, als hier, nemlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derſelben geſchloſſen.

den Leitfaden der Geſchichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Urſachen) fortzuſchreiten, und ſich der Erweiterung des möglichen empiriſchen Gebrauchs ſeines Verſtandes nirgend zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geſchäfte der Vernunft bey ihren Principien iſt.

Ein beſtimter empiriſcher Regreſſus, der in einer gewiſſen Art von Erſcheinungen ohne Aufhören fortginge, wird hiedurch nicht vorgeſchrieben, z. B. daß man von einem lebenden Menſchen immer in einer Reihe von Voreltern aufwerts ſteigen müſſe, ohne ein erſtes Paar zu erwarten, oder in der Reihe der Weltcörper ohne eine äuſſerſte Sonne zuzulaſſen, ſondern es wird nur der Fortſchritt von Erſcheinungen zu Erſcheinungen geboten, ſolten dieſe auch keine wirkliche Wahrnehmung (wenn ſie dem Grade nach vor unſer Bewuſtſeyn zu ſchwach iſt, um Erfahrung zu werden) abgeben, weil ſie dem ungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören.

Aller Anfang iſt in der Zeit und alle Gränze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber ſind nur in der Sinnenwelt. Mithin ſind nur Erſcheinungen in der Welt bedingterweiſe, die Welt aber ſelbſt weder bedingt, noch auf unbedingte Art begränzt.

Eben um deswillen, und da die Welt niemals ganz, und ſelbſt die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nicht, als Weltreihe, ganz gegeben werden kan, iſt der Begriff von der Weltgröſſe nur durch den Regreſſus

greſſus und nicht vor demſelben in einer collectiven Anſchauung, gegeben. Jener beſteht aber immer nur im Beſtimmen der Gröſſe, und giebt alſo keinen beſtimten Begriff, alſo auch keinen Begriff von einer Gröſſe, die in Anſehung eines gewiſſen Maaſſes unendlich wäre, geht alſo nicht ins Unendliche (gleichſam gegebene), ſondern in unbeſtimte Weite, um eine Gröſſe (der Erfahrung) zu geben, die allererſt durch dieſen Regreſſus wirklich wird.

II.
Auflöſung der cosmologiſchen Idee, von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anſchauung.

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anſchauung gegeben iſt, theile, ſo gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen ſeiner Möglichkeit. Die Theilung der Theile (ſubdiuiſio oder decompoſitio) iſt ein Regreſſus in der Reihe dieſer Bedingungen. Die abſolute Totalität dieſer Reihe würde nur alsdenn gegeben ſeyn, wenn der Regreſſus bis zu einfachen Theilen gelangen könte. Sind aber alle Theile in einer continuirlichfortgehenden Decompoſition immer wiederum theilbar, ſo geht die Theilung, d. i. der Regreſſus, von dem Bedingten zu ſeinen Bedingungen in infinitum; weil die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten ſelbſt enthalten ſind und, da dieſes in einer zwi=

zwiſchen ſeinen Gränzen eingeſchloſſenen Anſchauung ganz gegeben iſt, insgeſamt auch mit gegeben ſind. Der Regreſſus darf alſo nicht blos ein Rückgang in indefinitum genant werden, wie es die vorige cosmologiſche Idee allein erlaubete, da ich vom Bedingten zu ſeinen Bedingungen, die, auſſer demſelben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, ſondern die im empiriſchen Regreſſus allererſt hinzu kamen, fortgehen ſolte. Dieſem ungeachtet iſt es doch keinesweges erlaubt, von einem ſolchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar iſt, zu ſagen: es beſtehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anſchauung des Ganzen enthalten ſind, ſo iſt doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Decompoſition, oder dem Regreſſus ſelbſt beſteht, der die Reihe allererſt wirklich macht. Da dieſer Regreſſus nun unendlich iſt, ſo ſind zwar alle Glieder (Theile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Theilung, welche ſucceſſivunendlich und niemals ganz iſt, folglich keine unendliche Menge, und keine Zuſammennehmung derſelben in einem Ganzen darſtellen kan.

Dieſe allgemeine Erinnerung läßt ſich zuerſt ſehr leicht auf den Raum anwenden. Ein ieder in ſeinen Gränzen angeſchauter Raum iſt ein ſolches Ganze, deſſen Theile bey aller Decompoſition immer wiederum Räume ſind, und iſt daher ins Unendliche theilbar.

Hier

Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweite Anwendung, auf eine in ihren Gränzen eingeſchloſſene äuſſere Erſcheinung (Cörper). Die Theilbarkeit deſſelben gründet ſich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Cörpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieſer iſt alſo ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu beſtehen.

Es ſcheinet zwar: daß, da ein Cörper als Subſtanz im Raume vorgeſtellet werden muß, er, was das Geſetz der Theilbarkeit des Raumes betrift, hierin von dieſem unterſchieden ſeyn werde: denn man kan es allenfalls wol zugeben: daß die Decompoſition im lezteren niemals alle Zuſammenſetzung wegſchaffen könne, indem alsdenn ſo gar aller Raum, der ſonſt nichts Selbſtſtändiges hat, aufhören würde (welches unmöglich iſt); allein daß, wenn alle Zuſammenſetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben ſolle, ſcheint ſich nicht mit dem Begriffe einer Subſtanz vereinigen zu laſſen, die eigentlich das Subiect aller Zuſammenſetzung ſeyn ſolte, und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenn gleich die Verknüpfung derſelben im Raume, dadurch ſie einen Cörper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erſcheinung Subſtanz heißt, iſt es nicht ſo bewandt, als man es wol von einem Dinge an ſich ſelbſt durch reinen Verſtandesbegriff denken würde. Jenes iſt nicht abſolutes Subiect, ſondern beharrliches Bild der

Sinn-

Sinnlichkeit und nichts als Anſchauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich dieſe Regel des Fortſchritts ins Unendliche bey der Subdiviſion einer Erſcheinung, als einer bloſſen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel ſtatt findet: ſo kan ſie doch nicht gelten, wenn wir ſie auch auf die Menge der auf gewiſſe Weiſe in dem gegebenen Ganzen ſchon abgeſonderten Theile, dadurch dieſe ein quantum diſcretum ausmachen, erſtrecken wollen. Annehmen: daß in iedem gegliederten (organiſirten) Ganzen ein ieder Theil wiederum gegliedert ſey, und daß man auf ſolche Art, bey Zerlegung der Theile ins Unendliche, immer neue Kunſttheile antreffe, mit einem Worte, daß das Ganze ins Unendliche gegliedert ſey, will ſich gar nicht denken laſſen, obzwar wol, daß die Theile der Materie, bey ihrer Decompoſition ins Unendliche, gegliedert werden könten. Denn die Unendlichkeit der Theilung einer gegebenen Erſcheinung im Raume gründet ſich allein darauf: daß durch dieſe blos die Theilbarkeit, d. i. eine an ſich ſchlechthin unbeſtimte Menge von Theilen gegeben iſt, die Theile ſelbſt aber nur durch die Subdiviſion gegeben und beſtimmet werden, kurz daß das Ganze nicht an ſich ſelbſt ſchon eingetheilt iſt. Daher die Theilung eine Menge in demſelben beſtimmen kan, die ſo weit geht, als man im Regreſſus der Theilung fortſchreiten will. Dagegen wird bey einem ins Unendliche gegliederten organiſchen Cörper

das

das Ganze eben durch dieſen Begriff ſchon als eingetheilt vorgeſtellt, und eine an ſich ſelbſt beſtimte, aber unendliche Menge der Theile, vor allem Regreſſus der Theilung, in ihm angetroffen, wodurch man ſich ſelbſt widerſpricht; indem dieſe unendliche Einwickelung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich) und gleichwol doch in einer Zuſammennehmung als vollendet, angeſehen wird. Die unendliche Theilung bezeichnet nur die Erſcheinung als quantum continuum und iſt von der Erfüllung des Raumes unzertrenlich; weil eben in derſelben der Grund der unendlichen Theilbarkeit liegt. So bald aber etwas als quantum diſcretum angenommen wird: ſo iſt die Menge der Einheiten darin beſtimt; daher auch iederzeit einer Zahl gleich. Wie weit alſo die Organiſirung in einem gegliederten Cörper gehen möge, kan nur die Erfahrung ausmachen, und wenn ſie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganiſchen Theile gelangte, ſo müſſen ſolche doch wenigſtens in der möglichen Erfahrung liegen. Aber wie weit ſich die transſcendentale Theilung einer Erſcheinung überhaupt erſtrecke, iſt gar keine Sache der Erfahrung, ſondern ein Principium der Vernunft, den empiriſchen Regreſſus, in der Decompoſition des Ausgedehnten, der Natur dieſer Erſcheinung gemäß, niemals vor ſchlechthin vollendet zu halten.

Schluß:

* * *

Schlußanmerkung
zur
Auflöſung der Mathematiſchtransſcendentalen,
und Vorerinnerung
zur Auflöſung der dynamiſch-transſcendentalen Ideen.

Als wir die Antinomie der reinen Vernunft durch alle transſcendentale Ideen in einer Tafel vorſtelleten, da wir den Grund dieſes Widerſtreits und das einzige Mittel, ihn zu heben, anzeigten, welches darin beſtand, daß beide entgegengeſezte Behauptungen vor falſch erklärt wurden: ſo haben wir allenthalben die Bedingungen, als zu ihrem Bedingten nach Verhältniſſen des Raumes und der Zeit gehörig, vorgeſtellt, welches die gewöhnliche Vorausſetzung des gemeinen Menſchenverſtandes iſt, worauf denn auch iener Widerſtreit gänzlich beruhete. In dieſer Rückſicht waren auch alle dialectiſche Vorſtellungen der Totalität, in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, durch und durch von gleicher Art. Es war immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derſelben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regreſſus niemals vollendet gedacht, oder, wenn dieſes geſchehen ſolte, ein an ſich bedingtes Glied fälſchlich als ein erſtes, mithin als unbedingt angenommen werden müßte. Es würde alſo zwar nicht allerwerts das Obiect, d. i. das Bedingte, aber doch die Rei-

he der Bedingungen zu demſelben, blos ihrer Gröſſe nach erwogen, und da beſtand die Schwierigkeit, die durch keinen Vergleich, ſondern durch gänzliche Abſchneidung des Knotens allein gehoben werden konte, darin, daß die Vernunft es dem Verſtande entweder zu lang oder zu kurz, machte, ſo, daß dieſer ihrer Idee niemals gleich kommen konte.

Wir haben aber hiebey einen weſentlichen Unterſchied überſehen, der unter den Obiecten, d. i. den Verſtandesbegriffen herrſcht, welche die Vernunft zu Ideen zu erheben trachtet, da nemlich, nach unſerer obigen Tafel der Categorien, zwey derſelben mathematiſche, die zwey übrige aber eine dynamiſche Syntheſis der Erſcheinungen bedeuten. Bis hieher konte dieſes auch gar wol geſchehen, indem, ſo wie wir in der allgemeinen Vorſtellung aller transſcendentalen Ideen immer nur unter Bedingungen in der Erſcheinung blieben, eben ſo auch in den zween mathematiſchtransſcendentalen keinen andern Gegenſtand, als den in der Erſcheinung hatten. Jezt aber, da wir zu dynamiſchen Begriffen des Verſtandes, ſo fern ſie der Vernunftidee anpaſſen ſollen, fortgehen, wird iene Unterſcheidung wichtig und eröfnet uns eine ganz neue Ausſicht in Anſehung des Streithandels, darin die Vernunft verflochten iſt und welcher, da er vorher, als auf beiderſeitige falſche Vorausſetzungen gebauet, abgewieſen worden, iezt da vielleicht in der dynamiſchen Antino-

tinomie eine ſolche Vorausſetzung ſtatt findet, die mit der Prätenſion der Vernunft zuſammen beſtehen kan, aus dieſem Geſichtspuncte und, da der Richter den Mangel der Rechtsgründe, die man beiderſeits verkant hatte, ergänzt, zu beider Theile Genugthuung verglichen werden kan, welches ſich bey dem Streite in der mathematiſchen Antinomie nicht thun lies.

Die Reihen der Bedingungen ſind freilich in ſo fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erſtreckung derſelben ſieht: ob ſie der Idee angemeſſen ſind, oder ob dieſe vor iene zu groß, oder zu klein ſeyn. Allein der Verſtandesbegriff, der dieſen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder lediglich eine Syntheſis des Gleichartigen, (welches bey ieder Gröſſe, in der Zuſammenſetzung, ſowol als Theilung derſelben, vorausgeſezt wird), oder auch des Ungleichartigen, welches in der dynamiſchen Syntheſis, der Cauſſalverbindung ſo wol, als der des Nothwendigen mit dem Zufälligen, wenigſtens zugelaſſen werden kan.

Daher komt es: daß in der mathematiſchen Verknüpfung der Reihen der Erſcheinungen keine andere, als ſinnliche Bedingung hinein kommen kan, d. i. eine ſolche, die ſelbſt ein Theil der Reihe iſt, da hingegen die dynamiſche Reihe ſinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Theil der Reihe, ſondern, als blos intelligibel, auſſer der Reihe liegt, wo-

durch

durch denn der Vernunft ein Gnüge gethan und das Unbedingte den Erſcheinungen vorgeſezt wird, ohne die Reihe der lezteren, als iederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und, den Verſtandesgrundſätzen zuwider, abzubrechen.

Dadurch nun, daß die dynamiſche Ideen eine Bedingung der Erſcheinungen auſſer der Reihe derſelben, d. i. eine ſolche, die ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, zulaſſen, geſchieht etwas, was von dem Erfolg der Antinomie gänzlich unterſchieden iſt. Dieſe nemlich verurſachte: daß beide dialectiſchen Gegenbehauptungen vor falſch erklärt werden mußten. Dagegen das Durchgängigbedingte der dynamiſchen Reihen, welches von ihnen als Erſcheinungen unzertrenlich iſt, mit der zwar empiriſchunbedingten, aber auch nichtſinnlichen Bedingung verknüpft, dem Verſtande einer Seits und der Vernunft anderer Seits *) Gnüge leiſten und, indem die dialectiſche Argumente, welche unbedingte Totalität in bloſſen Erſcheinungen auf eine oder andere Art ſuchten, wegfallen, dagegen die Ver-

*) Denn der Verſtand erlaubt unter Erſcheinungen keine Bedingung, die ſelbſt empiriſch unbedingt wäre. Lieſſe ſich aber eine intelligibele Bedingung, die alſo nicht in die Reihe der Erſcheinungen, als ein Glied, mit gehörete, zu einem Bedingten (in der Erſcheinung) gedenken, ohne doch dadurch die Reihe empiriſcher Bedingungen im mindeſten zu unterbrechen: ſo könte eine ſolche als empiriſchunbedingt zugelaſſen werden, ſo daß dadurch dem empiriſchen continuirlichen Regreſſus nirgend Abbruch geſchähe.

Vernunftſätze in der, auf ſolche Weiſe berichtigten Bedeutung, alle beide wahr ſeyn können; welches bey den cosmologiſchen Ideen, die blos mathematiſchunbedingte Einheit betreffen, niemals ſtatt finden kan, weil bey ihnen keine Bedingung der Reihe der Erſcheinungen angetroffen wird, als die auch ſelbſt Erſcheinung iſt und als ſolche mit ein Glied der Reihe ausmacht.

III.

Aufſöſung der cosmologiſchen Ideen, von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Urſachen.

Man kan ſich nur zweierley Cauſſalität in Anſehung deſſen, was geſchieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erſte iſt die Verknüpfung eines Zuſtandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf iener nach einer Regel folgt. Da nun die Cauſſalität der Erſcheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zuſtand, wenn er iederzeit geweſen wäre, auch keine Wirkung, die allererſt in der Zeit entſpringt, hervorgebracht hätte: ſo iſt die Cauſſalität der Urſache deſſen, was geſchieht, oder entſteht, auch entſtanden und bedarf nach dem Verſtandesgrundſatze ſelbſt wiederum eine Urſache.

Dage-

Dagegen verſtehe ich unter Freiheit, im cosmologiſchen Verſtande, das Vermögen, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen, deren Cauſſalität alſo nicht nach dem Naturgeſetze wiederum unter einer anderen Urſache ſteht, welche ſie der Zeit nach beſtimte. Die Freiheit iſt in dieſer Bedeutung eine reine transſcendentale Idee, die erſtlich nichts von der Erfahrung entlehntes enthält, zweitens deren Gegenſtand auch in keiner Erfahrung beſtimt gegeben werden kan, weil es ein allgemeines Geſetz, ſelbſt der Möglichkeit aller Erfahrung iſt: daß alles, was geſchieht, eine Urſache, mithin auch die Cauſſalität der Urſache, die ſelbſt geſchehen, oder entſtanden, wiederum eine Urſache haben müſſe; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, ſo weit es ſich erſtrecken mag, in einen Inbegriff bloſſer Natur verwandelt wird. Da aber auf ſolche Weiſe keine abſolute Totalität der Bedingungen im Cauſſalverhältniſſe heraus zu bekommen iſt, ſo ſchaft ſich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von ſelbſt anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Urſache vorangeſchickt werden dürfe, ſie wiederum nach dem Geſetze der Cauſſalverknüpfung zur Handlung zu beſtimmen.

Es iſt überaus merkwürdig: daß auf dieſe transſcendentale Idee der Freiheit ſich der practiſche Begriff derſelben gründe, und iene in dieſer das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von ieher umgeben haben. Die

Freiheit im practiſchen Verſtande iſt die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkühr iſt ſinnlich, ſo fern ſie pathologiſch (durch Bewegurſachen der Sinnlichkeit) afficirt iſt; ſie heißt thieriſch (arbitrium brutum), wenn ſie pathologiſch neceſſitirt werden kan. Die menſchliche Willkühr iſt zwar ein arbitrium ſenſitiuum, aber nicht brutum, ſondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, ſondern dem Menſchen ein Vermögen beiwohnt, ſich unabhängig von der Nöthigung durch ſinnliche Antriebe von ſelbſt zu beſtimmen.

Man ſiehet leicht: daß, wenn alle Cauſſalität in der Sinnenwelt blos Natur wäre, ſo würde iede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Geſetzen beſtimt ſeyn und mithin, da die Erſcheinungen, ſo fern ſie die Willkühr beſtimmen, iede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müßten: ſo würde die Aufhebung der transſcendentalen Freiheit zugleich alle practiſche Freiheit vertilgen. Denn dieſe ſezt voraus: daß, obgleich etwas nicht geſchehen iſt, es doch habe geſchehen ſollen und ſeine Urſache in der Erſcheinung alſo nicht ſo beſtimmend war, daß nicht in unſerer Willkühr eine Cauſſalität liege, unabhängig von ienen Natururſachen und ſelbſt wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empiriſchen Geſetzen beſtimt iſt, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von ſelbſt anzufangen.

Es

Es geſchieht alſo hier, was überhaupt in dem Widerſtreit einer ſich über die Gränzen möglicher Erfahrung hinauswagenden Vernunft angetroffen wird, daß die Aufgabe eigentlich nicht phyſiologiſch, ſondern transſcendental iſt. Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit die Pſychologie zwar anficht, aber, da ſie auf dialectiſchen Argumenten der blos reinen Vernunft beruht, ſamt ihrer Auflöſung lediglich die Transſcendentalphiloſophie beſchäftigen muß. Um nun dieſe, welche eine befriedigende Antwort hierüber nicht ablehnen kan, dazu in Stand zu ſetzen, muß ich zuvörderſt ihr Verfahren bey dieſer Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu beſtimmen ſuchen.

Wenn Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daſeyns der Dinge an ſich ſelbſt: ſo würden die Bedingungen mit dem Bedingten iederzeit als Glieder zu einer und derſelben Reihe gehören und daraus auch in gegenwärtigem Falle die Antinomie entſpringen, die allen transſcendentalen Ideen gemein iſt: daß dieſe Reihe unvermeidlich vor den Verſtand zu groß, oder zu klein ausfallen müßte. Die dynamiſche Vernunftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieſer und der folgenden Nummer beſchäftigen, haben dieſes beſondere: daß, da ſie es nicht mit einem Gegenſtande, als Gröſſe betrachtet, ſondern nur mit ſeinem Daſeyn zu thun haben, man auch von der Gröſſe der Reihe der Bedingungen abſtrahiren kan, und es bey ihnen blos auf das dynami-

J. 595

namiſche Verhältniß der Bedingung zum Bedingten ankomt, ſo, daß wir in der Frage über Natur und Freiheit ſchon die Schwierigkeit antreffen, ob Freiheit überall nur möglich ſey und ob, wenn ſie es iſt, ſie mit der Allgemeinheit des Naturgeſetzes der Cauſſalität zuſammen beſtehen könne, mithin ob es ein richtigdisiunctiver Satz ſey: daß eine iede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entſpringen müſſe, oder ob nicht vielmehr beides in verſchiedener Beziehung bey einer und derſelben Begebenheit zugleich ſtatt finden könne. Die Richtigkeit ienes Grundſatzes, von dem durchgängigen Zuſammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgeſetzen, ſteht ſchon als ein Grundſatz der transſcendentalen Analytik feſt und leidet keinen Abbruch. Es iſt alſo nur die Frage: ob dem ungeachtet in Anſehung eben derſelben Wirkung, die nach der Natur beſtimt iſt, auch Freiheit ſtatt finden könne, oder dieſe durch iene unverletzliche Regel völlig ausgeſchloſſen ſey. Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Vorausſetzung der abſoluten Realität der Erſcheinungen, ſo gleich ihren nachtheiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn ſind Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt: ſo iſt Freiheit nicht zu retten. Alsdenn iſt Natur die vollſtändige und an ſich hinreichend beſtimmende Urſache ieder Begebenheit und die Bedingung derſelben iſt iederzeit nur in der Reihe der Erſcheinungen enthalten, die ſamt ihrer Wirkung, unter dem Naturgeſetze nothwendig ſind. Wenn dagegen

Erſcheinungen vor nichts mehr gelten, als ſie in der That ſind, nemlich nicht vor Dinge an ſich, ſondern bloſſe Vorſtellungen, die nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängen, ſo müſſen ſie ſelbſt noch Gründe haben, die nicht Erſcheinungen ſind. Eine ſolche intelligibele Urſache aber wird in Anſehung ihrer Cauſſalität nicht durch Erſcheinungen beſtimt, obzwar ihre Wirkungen erſcheinen, und ſo durch andere Erſcheinungen beſtimt werden können. Sie iſt alſo ſamt ihrer Cauſſalität auſſer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empiriſchen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kan alſo in Anſehung ihrer intelligibelen Urſache als frey und doch zugleich in Anſehung der Erſcheinungen, als Erfolg aus denſelben nach der Nothwendigkeit der Natur angeſehen werden; eine Unterſcheidung, die, wenn ſie im Allgemeinen und ganz abſtract vorgetragen wird, äuſſerſt ſubtil und dunkel ſcheinen muß, die ſich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen: daß, da der durchgängige Zuſammenhang aller Erſcheinungen, in einem Context der Natur, ein unnachlaßliches Geſetz iſt, dieſes alle Freiheit nothwendig umſtürzen müßte, wenn man der Realität der Erſcheinungen hartnäckigt anhängen wolte. Daher auch dieienige, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit mit einander zu vereinigen.

Möglichkeit der Cauſſalität durch Freiheit,

in Vereinigung mit dem allgemeinen Geſetze der Naturnothwendigkeit.

Ich nenne dasienige an einem Gegenſtande der Sinne, was ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, intelligibel. Wenn demnach dasienige, was in der Sinnenwelt als Erſcheinung angeſehen werden muß, an ſich ſelbſt auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung iſt, wodurch es aber doch die Urſache von Erſcheinungen ſeyn kan: ſo kan man die Cauſſalität dieſes Weſens auf zwey Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an ſich ſelbſt, und als ſenſibel, nach den Wirkungen derſelben, als einer Erſcheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines ſolchen Subiects einen empiriſchen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff ſeiner Cauſſalität machen, welche bey einer und derſelben Wirkung zuſammen ſtatt finden. Eine ſolche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenſtandes der Sinne ſich zu denken, widerſpricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erſcheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn, da dieſen, weil ſie an ſich keine Dinge ſind, ein transſcendentaler Gegenſtand zum Grunde liegen muß, der ſie als bloſſe Vorſtellungen beſtimt, ſo hindert nichts, daß wir dieſem transſcendentalen Gegen-

ſtande, auſſer der Eigenſchaft, dadurch er erſcheint, nicht auch eine Cauſſalität beilegen ſolten, die nicht Erſcheinung iſt, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erſcheinung angetroffen wird. Es muß aber eine iede wirkende Urſache einen Character haben, d. i. ein Geſetz ihrer Cauſſalität, ohne welches ſie gar nicht Urſache ſeyn würde. Und da würden wir an einem Subiecte der Sinnenwelt erſtlich einen empiriſchen Character haben, wodurch ſeine Handlungen, als Erſcheinungen, durch und durch mit anderen Erſcheinungen nach beſtändigen Naturgeſetzen im Zuſammenhange ſtänden und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könten und alſo, mit dieſen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligibelen Character einräumen müſſen, dadurch es zwar die Urſache iener Handlungen als Erſcheinungen iſt, der aber ſelbſt unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit ſteht und ſelbſt nicht Erſcheinung iſt. Man könte auch den erſteren den Character eines ſolchen Dinges in der Erſcheinung, den zweiten den Character des Dinges an ſich ſelbſt nennen.

Dieſes handelnde Subiect würde nun, nach ſeinem intelligibelen Character, unter keinen Zeitbedingungen ſtehen, denn die Zeit iſt nur die Bedingung der Erſcheinungen, nicht aber der Dinge an ſich ſelbſt. In ihm würde keine Handlung entſtehen, oder vergehen, mithin würde

es

es auch nicht dem Geſetze aller Zeitbeſtimmung, alles Veränderlichen, unterworfen ſeyn: daß alles, was geſchieht, in den Erſcheinungen (des vorigen Zuſtandes) ſeine Urſache antreffe. Mit einem Worte, die Cauſſalität deſſelben, ſo fern ſie intellectuel iſt, ſtände gar nicht in der Reihe empiriſcher Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieſer intelligibele Character könte zwar niemals unmittelbar gekant werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als ſo fern es erſcheint, aber er würde doch dem empiriſchen Character gemäß gedacht werden müſſen, ſo wie wir überhaupt einen transſcendentalen Gegenſtand den Erſcheinungen in Gedanken zum Grunde legen müſſen, ob wir zwar von ihm, was er an ſich ſelbſt ſey, nichts wiſſen.

Nach ſeinem empiriſchen Character würde alſo dieſes Subiect, als Erſcheinung, allen Geſetzen der Beſtimmung nach, der Cauſſalverbindung unterworfen ſeyn| und es wäre ſo fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, deſſen Wirkungen, ſo wie iede andere Erſcheinung, aus der Natur unausbleiblich abflöſſen. So wie äuſſere Erſcheinungen in daſſelbe einflöſſen, wie ſein empiriſcher Character, d. i. das Geſetz ſeiner Cauſſalität, durch Erfahrung erkant wäre, müßten ſich alle ſeine Handlungen nach Naturgeſetzen erklären laſſen und alle Requiſite zu einer vollkommenen und nothwendigen Beſtimmung derſelben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach dem intelligibelen Character deſſelben aber (ob wir zwar davon nichts als blos den allgemeinen Begriff deſſelben haben können) würde daſſelbe Subiect dennoch von allem Einfluſſe der Sinnlichkeit und Beſtimmung durch Erſcheinungen frey geſprochen werden müſſen, und, da in ihm, ſo fern es Noumenon iſt, nichts geſchieht, keine Veränderung, welche dynamiſche Zeitbeſtimmung erheiſcht, mithin keine Verknüpfung mit Erſcheinungen als Urſachen angetroffen wird, ſo würde dieſes thätige Weſen, ſo fern in ſeinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frey ſeyn. Man würde von ihm ganz richtig ſagen: daß es ſeine Wirkungen in der Sinnenwelt von ſelbſt anfange, ohne daß die Handlung in ihm ſelbſt anfängt und dieſes würde gültig ſeyn, ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von ſelbſt anfangen dürfen, weil ſie in derſelben iederzeit durch empiriſche Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelſt des empiriſchen Characters (der blos die Erſcheinung des intelligibelen iſt) vorher beſtimt ſeyn, und nur als eine Fortſetzung der Reihe der Natururſachen möglich ſind. So würde denn Freiheit und Natur, iedes in ſeiner vollſtändigen Bedeutung, bey eben denſelben Handlungen, nachdem man ſie mit ihrer intelligibelen, oder ſenſibelen Urſache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerſtreit angetroffen werden.

Erläu-

Erläuterung der cosmologiſchen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit.

Ich habe gut gefunden, zuerſt den Schattenriß der Auflöſung unſeres transſcendentalen Problems zu entwerfen, damit man den Gang der Vernunft in Auflöſung deſſelben dadurch beſſer überſehen möge. Jezt wollen wir die Momente ihrer Entſcheidung, auf die es eigentlich ankömt, aus einander ſetzen und iedes beſonders in Erwägung ziehen.

Das Naturgeſetz: daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, daß die Cauſſalität dieſer Urſache, d. i. die Handlung, da ſie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entſtanden, ſelbſt nicht immer geweſen ſeyn kan, ſondern geſchehen ſeyn muß, auch ihre Urſache unter den Erſcheinungen habe, dadurch ſie beſtimt wird und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empiriſch beſtimt ſind, dieſes Geſetz, durch welches Erſcheinungen allererſt eine Natur ausmachen und Gegenſtände einer Erfahrung abgeben können, iſt ein Verſtandesgeſetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt iſt abzugehen, oder irgend eine Erſcheinung davon auszunehmen; weil man ſie ſonſt auſſerhalb aller möglichen Erfahrung ſetzen, dadurch aber von allen Gegenſtänden möglicher

licher Erfahrung unterſcheiden und ſie zum bloſſen Gedankendinge und einem Hirngeſpinſt machen würde.

Ob es aber gleich hiebey lediglich nach einer Kette von Urſachen ausſieht, die im Regreſſus zu ihren Bedingungen gar keine abſolute Totalität verſtattet, ſo hält uns dieſe Bedenklichkeit doch gar nicht auf; denn ſie iſt ſchon in der allgemeinen Beurtheilung der Antinomie der Vernunft, wenn ſie in der Reihe der Erſcheinungen aufs Unbedingte ausgeht, gehoben worden. Wenn wir der Täuſchung des transſcendentalen Realismus nachgeben wollen: ſo bleibt weder Natur, noch Freiheit übrig. Hier iſt nur die Frage: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkent, es doch möglich ſey, eben dieſelbe, die einer Seits bloſſe Naturwirkung iſt, doch anderer Seits als Wirkung aus Freiheit anzuſehen, oder ob zwiſchen dieſen zween Arten von Cauſſalität ein gerader Widerſpruch angetroffen werde.

Unter den Urſachen in der Erſcheinung kan ſicherlich nichts ſeyn, welches eine Reihe ſchlechthin und von ſelbſt anfangen könte. Jede Handlung, als Erſcheinung, ſo fern ſie eine Begebenheit hervorbringt, iſt ſelbſt Begebenheit, oder Eräugniß, welche einen andern Zuſtand vorausſezt, darin die Urſache angetroffen werde und ſo iſt alles, was geſchieht, nur eine Fortſetzung der Reihe und kein Anfang, der ſich von ſelbſt zutrüge, in derſelben möglich.

Alſo

Alſo ſind alle Handlungen der Natururſachen in der Zeitfolge ſelbſt wiederum Wirkungen, die ihre Urſachen eben ſo wol in der Zeitreihe vorausſetzen. Eine urſprüngliche Handlung, wodurch etwas geſchieht, was vorher nicht war, iſt von der Cauſſalverknüpfung der Erſcheinungen nicht zu erwarten.

Iſt es denn aber auch nothwendig: daß, wenn die Wirkungen Erſcheinungen ſind, die Cauſſalität ihrer Urſache, die (nemlich Urſache) ſelbſt auch Erſcheinung iſt, lediglich empiriſch ſeyn müſſe und iſt es nicht vielmehr möglich: daß, obgleich zu ieder Wirkung in der Erſcheinung eine Verknüpfung mit ihrer Urſache, nach Geſetzen der empiriſchen Cauſſalität, allerdings erfodert wird, dennoch dieſe empiriſche Cauſſalität ſelbſt, ohne ihren Zuſammenhang mit den Natururſachen im mindeſten zu unterbrechen, doch einer Wirkung einer nichtempiriſchen, ſondern intelligibelen Cauſſalität ſeyn könne, d. i. einer, in Anſehung der Erſcheinungen, urſprünglichen Handlung einer Urſache, die alſo in ſo fern nicht Erſcheinung, ſondern dieſem Vermögen nach intelligibel iſt, ob ſie gleich übrigens gänzlich, als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß.

Wir bedürfen des Satzes der Cauſſalität der Erſcheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Urſachen in der Erſcheinung, zu ſuchen und angeben zu können. Wenn dieſes eingeräumt und durch keine Ausnahme geſchwächt wird, ſo hat der Verſtand, der bey ſeinem empiriſchen Gebrauche in allen Er-

äugniſſen

äugniſſen nichts als Natur ſieht und dazu auch berechtigt iſt, alles, was er fodern kan, und die phyſiſche Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindeſten Abbruch, geſezt daß es übrigens auch blos erdichtet ſeyn ſolte, wenn man annimt: daß unter den Natururſachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel iſt, indem die Beſtimmung deſſelben zur Handlung niemals auf empiriſchen Bedingungen, ſondern auf bloſſen Gründen des Verſtandes beruht, ſo doch, daß die Handlung in der Erſcheinung von dieſer Urſache allen Geſetzen der empiriſchen Cauſſalität gemäß ſey. Denn auf dieſe Art würde das handelnde Subiect, als cauſſa phaenomenon, mit der Natur in unzertrenter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet ſeyn und nur das phaenomenon dieſes Subiects (mit aller Cauſſalität deſſelben in der Erſcheinung) würde gewiſſe Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empiriſchen Gegenſtande zu dem transſcendentalen aufſteigen will, als blos intelligibel müßten angeſehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erſcheinungen die Urſache ſeyn mag, der Naturregel folgen: ſo können wir darüber unbekümmert ſeyn, was in dem transſcendentalen Subiect, welches uns empiriſch unbekant iſt, vor ein Grund von dieſen Erſcheinungen und deren Zuſammenhange gedacht werde. Dieſer intelligibele Grund ficht gar nicht die empiriſche Fragen an, ſondern betrift etwa blos das Denken im reinen Verſtande

und, obgleich die Wirkungen dieſes Denkens und Handelns des reinen Verſtandes in den Erſcheinungen angetroffen werden, ſo müſſen dieſe doch nichts deſto minder aus ihrer Urſache in der Erſcheinung nach Naturgeſetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den blos empiriſchen Character derſelben, als den oberſten Erklärungsgrund, befolgt, und den intelligibelen Character, der die transſcendentale Urſache von ienem iſt, gänzlich als unbekant vorbey geht, auſſer ſo fern er nur durch den empiriſchen, als das ſinnliche Zeichen deſſelben angegeben wird. Laßt uns dieſes auf Erfahrung anwenden. Der Menſch iſt eine von den Erſcheinungen der Sinnenwelt, und in ſo fern auch eine der Natururſachen, deren Cauſſalität unter empiriſchen Geſetzen ſtehen muß. Als eine ſolche muß er demnach auch einen empiriſchen Character haben, ſo wie alle andere Naturdinge. Wir bemerken denſelben durch Kräfte und Vermögen, die er in ſeinen Wirkungen äuſſert. Bey der lebloſen, oder blos thieriſchbelebten Natur, finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders, als blos ſinnlich bedingt zu denken. Allein der Menſch, der die ganze Natur ſonſt lediglich nur durch Sinne kent, erkent ſich ſelbſt auch durch bloſſe Apperception und zwar in Handlungen und inneren Beſtimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kan, und iſt ſich ſelbſt freilich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nemlich in Anſehung gewiſſer Vermögen, ein blos intelligibeler Gegenſtand, weil die Handlung deſſelben

gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kan. Wir nennen dieſe Vermögen Verſtand und Vernunft, vornemlich wird die leztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weiſe von allen empiriſchbedingten Kräften unterſchieden, da ſie ihre Gegenſtände blos nach Ideen erwägt und den Verſtand darnach beſtimt, der denn von ſeinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empiriſchen Gebrauch macht.

Daß dieſe Vernunft nun Cauſſalität habe, wenigſtens wir uns eine dergleichen an ihr vorſtellen iſt aus den Imperativen klar, welche wir in allem Practiſchen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur ſonſt nicht vorkomt. Der Verſtand kan von dieſer nur erkennen, was da iſt, oder geweſen iſt, oder ſeyn wird. Es iſt unmöglich, daß etwas darin anders ſeyn ſoll, als es in allen dieſen Zeitverhältniſſen in der That iſt, ia das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geſchehen ſoll, eben ſo wenig, als: was vor Eigenſchaften ein Cirkel haben ſoll, ſondern was darin geſchieht, oder welche Eigenſchaften der leztere hat.

Dieſes Sollen nun drükt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloſſer Begriff iſt; dahingegen von einer bloſſen Naturhandlung der

Grund iederzeit eine Erſcheinung ſeyn muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich ſeyn, wenn auf ſie das Sollen gerichtet iſt; aber dieſe Naturbedingungen betreffen nicht die Beſtimmung der Willkühr ſelbſt, ſondern nur die Wirkung und den Erfolg derſelben in der Erſcheinung. Es mögen noch ſo viel Naturgründe ſeyn, die mich zum Wollen antreiben, noch ſo viel ſinnliche Anreitze, ſo können ſie nicht das Sollen hervorbringen; ſondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, ſondern iederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausſpricht, Maas und Ziel, ia Verbot und Anſehen entgegen ſezt. Es mag ein Gegenſtand der bloſſen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) ſeyn: ſo giebt die Vernunft nicht demienigen Grunde, der empiriſch gegeben iſt, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, ſo wie ſie ſich in der Erſcheinung darſtellen, ſondern macht ſich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die ſie die empiriſche Bedingungen hinein paßt, und nach denen ſie ſo gar Handlungen vor nothwendig erklärt, die doch nicht geſchehen ſind und vielleicht nicht geſchehen werden, von allen aber gleichwol vorausſezt, daß die Vernunft in Beziehung auf ſie Cauſſalität haben könne; denn, ohne das, würde ſie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

Nun laßt uns hiebey ſtehen bleiben und es wenigſtens als Möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich

Cauſ-

Cauſſalität in Anſehung der Erſcheinungen: ſo muß ſie, ſo ſehr ſie auch Vernunft iſt, dennoch einen empiriſchen Character von ſich zeigen, weil iede Urſach eine Regel vorausſezt, darnach gewiſſe Erſcheinungen als Wirkungen folgen, und iede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfodert, die den Begriff der Urſache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, ſo fern er aus bloſſen Erſcheinungen erhellen muß, ſeinen empiriſchen Character heiſſen können, der beſtändig iſt, indeſſen die Wirkungen, nach Verſchiedenheit der begleitenden und zum Theil einſchränkenden Bedingungen, in veränderlichen Geſtalten erſcheinen.

So hat denn ieder Menſch einen empiriſchen Character ſeiner Willkühr, welcher nichts anders iſt, als eine gewiſſe Cauſſalität ſeiner Vernunft, ſo fern dieſe an ihren Wirkungen in der Erſcheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derſelben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die ſubiective Principien ſeiner Willkühr beurtheilen kan. Weil dieſer empiriſche Character ſelbſt aus den Erſcheinungen als Wirkung und aus der Regel derſelben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß: ſo ſind alle Handlungen des Menſchen in der Erſcheinung aus ſeinem empiriſchen Character und den mitwirkenden anderen Urſachen nach der Ordnung der Natur beſtimt und, wenn wir alle Erſcheinungen ſeiner Willkühr bis auf den

den Grund erforſchen könten, ſo würde es keine einzige menſchliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewisheit vorherſagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könten. In Anſehung dieſes empiriſchen Characters giebt es alſo keine Freiheit und nach dieſem können wir doch allein den Menſchen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geſchieht, von ſeinen Handlungen die bewegende Urſachen phyſiologiſch erforſchen wollen.

Wenn wir aber eben dieſelbe Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die ſpeculative, um iene ihrem Urſprunge nach zu erklären, ſondern ganz allein, ſo fern Vernunft die Urſache iſt, ſie ſelbſt zu erzeugen, mit einem Worte, vergleichen wir ſie mit dieſer in practiſcher Abſicht: ſo finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung iſt. Denn da ſolte vielleicht alles das nicht geſchehen ſeyn, was doch nach dem Naturlaufe geſchehen iſt und nach ſeinen empiriſchen Gründen unausbleiblich geſchehen mußte. Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigſtens zu finden: daß die Ideen der Vernunft wirklich Cauſſalität in Anſehung der Handlungen des Menſchen, als Erſcheinungen, bewieſen haben, und daß ſie darum geſchehen ſind, nicht weil ſie durch empiriſche Urſachen, nein, ſondern weil ſie durch Gründe der Vernunft beſtimt waren.

Geſezt nun, man könte ſagen: die Vernunft habe Cauſſalität in Anſehung der Erſcheinung; könte da wohl die Handlung derſelben frey heiſſen, da ſie im empiriſchen Character derſelben (der Sinnesart) ganz genau beſtimt und nothwendig iſt. Dieſer iſt wiederum im intelligibelen Character (der Denkungsart) beſtimt. Die leztere kennen wir aber nicht, ſondern bezeichnen ſie durch Erſcheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empiriſchen Character) unmittelbar zu erkennen geben*). Die Handlung nun, ſo fern ſie der Denkungsart, als ihrer Urſache, beizumeſſen iſt, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empiriſchen Geſetzen, d. i. ſo, daß die Bedingungen der reinen Vernunft, ſondern nur ſo, daß deren Wirkungen in der Erſcheinung des inneren Sinnes vorhergehen. Die reine Vernunft, als ein blos intelligibeles Vermögen, iſt der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Cauſſalität der Vernunft im intelligibelen Character entſteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewiſſen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn

*) Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienſt und Schuld) bleibt uns daher, ſelbſt die, unſeres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unſere Zurechnungen können nur auf den empiriſchen Character bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloſſen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments, oder deſſen glücklicher Beſchaffenheit (merito fortunae) zuzuſchreiben ſey, kan niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

ſonſt würde ſie ſelbſt dem Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo fern es Cauſſalreihen der Zeit nach beſtimt, unterworfen ſeyn, und die Cauſſalität wäre alsdenn Natur, und nicht Freiheit. Alſo werden wir ſagen können: wenn Vernunft Cauſſalität in Anſehung der Erſcheinungen haben kan: ſo iſt ſie ein Vermögen, durch welches die ſinnliche Bedingung einer empiriſchen Reihe von Wirkungen zuerſt anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, iſt nicht ſinnlich und fängt alſo ſelbſt nicht an. Demnach findet alsdenn dasienige ſtatt, was wir in allen empiriſchen Reihen vermißten: daß die Bedingung einer ſucceſſiven Reihe von Begebenheiten ſelbſt empiriſchunbedingt ſeyn konte. Denn hier iſt die Bedingung auſſer der Reihe der Erſcheinungen (im Intelligibelen) und mithin keiner ſinnlichen Bedingung und keiner Zeitbeſtimmung durch vorhergehende Urſache unterworfen.

Gleichwol gehört doch eben dieſelbe Urſache in einer andern Beziehung auch zur Reihe der Erſcheinungen. Der Menſch iſt ſelbſt Erſcheinung. Seine Willkühr hat einen empiriſchen Character, der die (empiriſche) Urſache aller ſeiner Handlungen iſt. Es iſt keine der Bedingungen, die den Menſchen dieſem Character gemäß beſtimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Geſetze derſelben gehorchte, nach welchem gar keine empiriſchunbedingte Cauſſalität von dem, was in der Zeit geſchieht, angetroffen wird. Daher kan keine gegebene Handlung (weil ſie nur als Erſcheinung wahrgenommen

men werden kan) ſchlechthin von ſelbſt anfangen. Aber von der Vernunft kan man nicht ſagen: daß vor demienigen Zuſtande, darin ſie die Willkühr beſtimt, ein anderer vorhergehe, darin dieſer Zuſtand ſelbſt beſtimt wird. Denn da Vernunft ſelbſt keine Erſcheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen iſt, ſo findet in ihr, ſelbſt in Betreff ihrer Cauſſalität, keine Zeitfolge ſtatt und auf ſie kan alſo das dynamiſche Geſetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln beſtimt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft iſt alſo die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter denen der Menſch erſcheint. Jede derſelben iſt im empiriſchen Character des Menſchen vorher beſtimt, ehe noch als ſie geſchieht. In Anſehung des intelligibelen Characters, wovon iener nur das ſinnliche Schema iſt, gilt kein Vorher, oder Nachher und iede Handlung, unangeſehen des Zeitverhältniſſes, darin ſie mit anderen Erſcheinungen ſteht, iſt die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Characters der reinen Vernunft, welche mithin frey handelt, ohne in der Kette der Natururſachen, durch äuſſere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamiſch beſtimt zu ſeyn, und dieſe ihre Freiheit kan man nicht allein negativ, als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen anſehen, (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Urſache der Erſcheinungen zu ſeyn), ſondern

auch poſitiv, durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo, daß in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung ieder willkührlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet, indeſſen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darin niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kan.

Um das regulative Princip der Vernunft durch ein Beiſpiel aus dem empiriſchen Gebrauch deſſelben zu erläutern, nicht um es zu beſtätigen, (denn dergleichen Beweiſe ſind zu transſcendentalen Behauptungen untauglich), ſo nehme man eine willkührliche Handlung, z. E. eine bosfhafte Lüge, durch die ein Menſch eine gewiſſe Verwirrung in die Geſellſchaft gebracht hat, und die man zuerſt ihren Bewegurſachen nach, woraus ſie entſtanden, unterſucht und darauf beurtheilt, wie ſie ſamt ihren Folgen ihm zugerechnet werden können. In der erſten Abſicht geht man ſeinen empiriſchen Character bis zu den Quellen deſſelben durch, die man in der ſchlechten Erziehung, übler Geſellſchaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit, eines vor Beſchämung unempfindlichen Naturels, aufſucht, zum Theil auf den Leichtſinn und Unbeſonnenheit ſchiebt; wobey man denn die veranlaſſende Gelegenheitsurſachen nicht aus der Acht läßt. In allem dieſem verfährt man, wie überhaupt in Unterſuchung der Reihe beſtimmender Urſachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich die

die Handlung dadurch beſtimt zu ſeyn glaubt: ſo tadelt man nichts deſtoweniger den Thäter und zwar nicht wegen ſeines unglücklichen Naturels, nicht wegen der auf ihn einflieſſenden Umſtände, ia ſo gar nicht wegen ſeines vorhergeführten Lebenswandels, denn man ſezt voraus, man könne es gänzlich bey Seite ſetzen, wie dieſer beſchaffen geweſen, und die verfloſſene Reihe von Bedingungen als ungeſchehen, dieſe That aber als gänzlich unbedingt in Anſehung des vorigen Zuſtandes anſehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von ſelbſt anhebe. Dieſer Tadel gründet ſich auf ein Geſetz der Vernunft, wobey man dieſe als eine Urſache anſieht, welche das Verhalten des Menſchen, unangeſehen aller genanten empiriſchen Bedingungen, anders habe beſtimmen können und ſollen. Und zwar ſiehet man die Cauſſalität der Vernunft nicht etwa blos wie Concurrenz, ſondern an ſich ſelbſt als vollſtändig an, wenn gleich die ſinnliche Triebfedern gar nicht davor, ſondern wol gar dawider wären; die Handlung wird ſeinem intelligibelen Character beygemeſſen, er hat iezt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empiriſchen Bedingungen der That, völlig frey und ihrer Unterlaſſung iſt dieſe gänzlich beizumeſſen.

Man ſiehet dieſem zurechnenden Urtheile es leicht an: daß man dabey in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle iene Sinnlichkeit gar nicht afficirt, ſie verändere ſich nicht (wenn gleich ihre Erſcheinungen, nemlich

lich die Art, wie ſie ſich in ihren Wirkungen zeigt, verändern), in ihr gehe kein Zuſtand vorher, der den folgenden beſtimme, mithin ſie gehöre gar nicht in die Reihe der ſinnlichen Bedingungen, welche die Erſcheinungen nach Naturgeſetzen nothwendig machen. Sie, die Vernunft, iſt allen Handlungen des Menſchen in allen Zeitumſtänden gegenwärtig und einerley, ſelbſt aber iſt ſie nicht in der Zeit und geräth etwa in einen neuen Zuſtand, darin ſie vorher nicht war; ſie iſt beſtimmend, aber nicht beſtimbar in Anſehung deſſelben. Daher kan man nicht fragen: warum hat ſich nicht die Vernunft anders beſtimt, ſondern nur: warum hat ſie die Erſcheinungen durch ihre Cauſſalität nicht anders beſtimt. Darauf aber iſt keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibeler Character würde einen andern empiriſchen gegeben haben und, wenn wir ſagen: daß unerachtet ſeines ganzen, bis dahin geführten, Lebenswandels, der Thäter die Lüge doch hätte unterlaſſen können, ſo bedeutet dieſes nur: daß ſie unmittelbar unter der Macht der Vernunft ſtehe, und die Vernunft in ihrer Cauſſalität keinen Bedingungen der Erſcheinung und des Zeitlaufs unterworfen iſt, der Unterſchied der Zeit auch, zwar einen Hauptunterſchied der Erſcheinungen reſpective gegen einander, da dieſe aber keine Sachen, mithin auch nicht Urſachen an ſich ſelbſt ſind, keinen Unterſchied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.

Wir

Wir können alſo mit der Beurtheilung freier Handlungen, in Anſehung ihrer Cauſſalität, nur bis an die intelligibele Urſache, aber nicht über dieſelbe hinaus kommen, wir können erkennen, daß ſie frey, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig beſtimt und, auf ſolche Art, die ſinnlichunbedingte Bedingung der Erſcheinungen ſeyn könne. Warum aber der intelligibele Character gerade dieſe Erſcheinungen und dieſen empiriſchen Character unter vorliegenden Umſtänden gebe, das überſchreitet ſo weit alles Vermögen unſerer Vernunft es zu beantworten, ia alle Befugniß derſelben nur zu fragen, als ob man früge: woher der transſcendentale Gegenſtand unſerer äuſſeren ſinnlichen Anſchauung gerade nur Anſchauung im Raume und nicht irgend eine andere giebt. Allein die Aufgabe, die wir aufzulöſen hatten, verbindet uns hiezu gar nicht, denn ſie war nur dieſe: ob Freiheit der Naturnothwendigkeit in einer und derſelben Handlung widerſtreite und dieſes haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten: daß, da bey iener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich iſt, als bey dieſer, das Geſetz der lezteren die erſtere nicht afficire, mithin beide von einander unabhängig und durch einander ungeſtört ſtatt finden können.

* * *

Man muß wol bemerken: daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit als einer der Vermögen,

welche

welche die Urſache von den Erſcheinungen unſerer Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen. Denn auſſer, daß dieſes gar keine transſcendentale Betrachtung, die blos mit Begriffen zu thun hat, geweſen ſeyn würde: ſo könte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgeſetzen gedacht werden muß, ſchlieſſen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweiſen wollen; denn dieſes wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Cauſſalität, aus bloſſen Begriffen a priori, die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als transſcendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung durch das Sinnlichunbedingte ſchlechthin anzuheben denkt, dabey ſich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Geſetzen, welche ſie dem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes vorſchreibt, verwikelt. Daß nun dieſe Antinomie auf einem bloſſen Scheine beruhe und, daß Natur der Cauſſalität aus Freiheit wenigſtens nicht widerſtreite, das war das einzige, was wir leiſten konten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

IV.

Auflöſung der cosmologiſchen Idee,

von der

Totalität der Abhängigkeit der Erſcheinungen, ihrem Daſeyn nach überhaupt.

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veränderungen der Sinnenwelt in ihrer dynamiſchen Reihe, da eine iede unter einer andern, als ihrer Urſache, ſteht. Jezt dient uns dieſe Reihe der Zuſtände nur zur Leitung, um zu einem Daſeyn zu gelangen, das die höchſte Bedingung alles Veränderlichen ſeyn könne, nemlich dem nothwendigen Weſen. Es iſt hier nicht um die unbedingte Cauſſalität, ſondern die unbedingte Exiſtenz der Subſtanz ſelbſt zu thun. Alſo iſt die Reihe, welche wir vor uns haben, eigentlich nur die, von Begriffen und nicht von Anſchauungen, in ſo fern die eine die Bedingung der andern iſt.

Man ſiehet aber leicht: daß, da alles in dem Inbegriffe der Erſcheinungen veränderlich, mithin im Daſeyn bedingt iſt, es überall in der Reihe des abhängigen Daſeyns kein unbedingtes Glied geben könne, deſſen Exiſtenz ſchlechthin nothwendig wäre, und daß alſo, wenn Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt wären, eben darum aber ihre Bedingung mit dem Bedingten iederzeit zu einer und derſelben Reihe der Anſchauungen gehörete, ein nothwendi-

ges

ges Weſen, als Bedingung des Daſeyns der Erſcheinungen der Sinnenwelt, niemals ſtatt finden kónte.

Es hat aber der dynamiſche Regreſſus dieſes Eigenthümliche und Unterſcheidende von dem mathematiſchen an ſich: daß, da dieſer es eigentlich nur mit der Zuſammenſetzung der Theile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in ſeine Theile, zu thun hat, die Bedingungen dieſer Reihe immer als Theile derſelben, mithin als gleichartig, folglich als Erſcheinungen angeſehen werden müſſen, an ſtatt daß in ienem Regreſſus, da es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedingten Theils zu einem gegebenen Ganzen, ſondern um die Ableitung eines Zuſtandes von ſeiner Urſache, oder des zufälligen Daſeyns der Subſtanz ſelbſt von der nothwendigen zu thun iſt, die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empiriſche Reihe ausmachen dürfe.

Alſo bleibt uns, bey der vor uns liegenden ſcheinbaren Antinomie, noch ein Ausweg offen: da nemlich alle beide einander widerſtreitende Sätze in verſchiedener Beziehung zugleich wahr ſeyn können, ſo, daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig ſind, mithin auch immer nur empiriſchbedingte Exiſtenz haben, gleichwol von der ganzen Reihe, auch eine nichtempiriſche Bedingung, d. i. ein unbedingtnothwendiges Weſen ſtatt finde. Denn dieſes würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derſelben (nicht einmal als das oberſte Glied)

gehö=

gehören, und auch kein Glied der Reihe empiriſchunbedingt machen, ſondern die ganze Sinnenwelt, in ihrem durch alle Glieder gehenden empiriſchbedingten Daſeyn, laſſen. Darin würde ſich alſo dieſe Art, ein unbedingtes Daſeyn den Erſcheinungen zum Grunde zu legen, von der empiriſchunbedingten Cauſſalität (der Freiheit), im vorigen Artikel, unterſcheiden: daß, bey der Freiheit, das Ding ſelbſt, als Urſache (Subſtantia phænomenon), dennoch in der Reihe der Bedingungen gehörete und nur ſeine Cauſſalität als intelligibel gedacht wurde, hier aber das nothwendige Weſen ganz auſſer der Reihe der Sinnenwelt (als ens extramundanum) und blos intelligibel gedacht werden müßte, wodurch allein es verhütet werden kann: daß es nicht ſelbſt dem Geſetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erſcheinungen unterworfen werde.

Das regulative Princip der Vernunft iſt alſo in Anſehung dieſer unſerer Aufgabe: daß alles in der Sinnenwelt empiriſchbedingte Exiſtenz habe, und daß es überall in ihr, in Anſehung keiner Eigenſchaft eine unbedingte Nothwendigkeit gebe: daß kein Glied der Reihe von Bedingungen ſey, davon man nicht immer die empiriſche Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten und, ſo weit man kan, ſuchen müſſe und nichts uns berechtige, irgend ein Daſeyn von einer Bedingung auſſerhalb der empiriſchen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe ſelbſt vor ſchlechterdings unabhängig und ſelbſtſtändig zu halten, gleichwol aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen,

 daß

daß nicht die ganze Reihe in irgend einem intelligibelen Weſen, (welches darum von aller empiriſchen Bedingung frey iſt und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieſer Erſcheinungen enthält), gegründet ſeyn könne.

Es iſt aber hiebey gar nicht die Meinung, das unbedingtnothwendige Daſeyn eines Weſens zu beweiſen, oder auch nur die Möglichkeit einer blos intelligibelen Bedingung der Exiſtenz der Erſcheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, ſondern nur eben ſo, wie wir die Vernunft einſchränken, daß ſie nicht den Faden der empiriſchen Bedingungen verlaſſe, und ſich in transſcendente und keiner Darſtellung in concreto fähige Erklärungsgründe verlaufe, alſo auch, anderer Seits, das Geſetz des blos empiriſchen Verſtandesgebrauchs dahin einzuſchränken: daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entſcheide und das Intelligibele, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erſcheinungen nicht zu gebrauchen iſt, darum nicht vor unmöglich erkläre. Es wird alſo dadurch nur gezeigt: daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empiriſchen) Bedingungen, ganz wol mit der willkührlichen Vorausſetzung einer nothwendigen, ob zwar blos intelligibelen Bedingung zuſammen beſtehen könne, alſo kein wahrer Widerſpruch zwiſchen dieſen Behauptungen anzutreffen ſey, mithin ſie beiderſeits wahr ſeyn können. Es mag immer ein ſolches ſchlechthinnothwendiges Verſtandesweſen an ſich unmöglich ſeyn, ſo kan dieſes doch aus der

allge-

allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles deſſen, was zur Sinnenwelt gehört, imgleichen aus dem Princip: bey keinem einzigen Gliede derſelben, ſo fern es zufällig iſt, aufzuhören und ſich auf eine Urſache auſſer der Welt zu berufen, keinesweges geſchloſſen werden. Die Vernunft geht ihren Gang im empiriſchen und ihren beſondern Gang im transſcendentalen Gebrauche.

Die Sinnenwelt enthält nichts als Erſcheinungen, dieſe aber ſind bloſſe Vorſtellungen, die immer wiederum ſinnlich bedingt ſind und, da wir hier niemals Dinge an ſich ſelbſt zu unſeren Gegenſtänden haben, ſo iſt nicht zu verwundern: daß wir niemals berechtigt ſeyn, von einem Gliede der empiriſchen Reihen, welches es auch ſey, einen Sprung auſſer dem Zuſammenhange der Sinnlichkeit zu thun, gleich als wenn es Dinge an ſich ſelbſt wären, die auſſer ihrem transſcendentalen Grunde exiſtireten und die man verlaſſen könte, um die Urſache ihres Daſeyns auſſer ihnen zu ſuchen; welches bey zufälligen Dingen allerdings endlich geſchehen müßte, aber nicht bey bloſſen Vorſtellungen von Dingen, deren Zufälligkeit ſelbſt nur Phänomen iſt und auf keinen andern Regreſſus, als denienigen, der die Phänomena beſtimt, d. i. der empiriſch iſt, führen kan. Sich aber einen intelligibelen Grund der Erſcheinungen, d. i. der Sinnenwelt, und denſelben befreit von der Zufälligkeit der lezteren, denken, iſt weder dem uneingeſchränkten empiriſchen Regreſſus in der Reihe der Erſcheinungen, noch der durchgängigen Zufäl-

ligkeit derſelben entgegen. Das iſt aber auch das Einzige, was wir zu Hebung der ſcheinbaren Antinomie, zu leiſten hatten, und was ſich nur auf dieſe Weiſe thun ließ. Denn iſt die iedesmalige Bedingung zu iedem Bedingten (dem Daſeyn nach) ſinnlich und eben darum zur Reihe gehörig, ſo iſt ſie ſelbſt wiederum bedingt (wie die Antitheſis der vierten Antinomie es ausweiſet). Es mußte alſo entweder ein Widerſtreit mit der Vernunft, die das Unbedingte fodert, bleiben, oder dieſes auſſer der Reihe in dem Intelligibelen geſezt werden, deſſen Nothwendigkeit keine empiriſche Bedingung erfodert, noch verſtattet, und alſo, reſpective auf Erſcheinungen, unbedingt nothwendig iſt.

Der empiriſche Gebrauch der Vernunft (in Anſehung der Bedingungen des Daſeyns in der Sinnenwelt) wird durch die Einräumung eines blos intelligibelen Weſens nicht afficirt, ſondern geht nach dem Princip der durchgängigen Zufälligkeit, von empiriſchen Bedingungen zu höheren, die immer eben ſowol empiriſch ſeyn. Eben ſo wenig ſchließt aber auch dieſer regulative Grundſatz die Annehmung einer intelligibelen Urſache, die nicht in der Reihe iſt, aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft (in Anſehung der Zwecke) zu thun iſt. Denn da bedeutet iene nur den, vor uns blos transſcendentalen und unbekanten Grund der Möglichkeit der ſinnlichen Reihe überhaupt, deſſen, von allen Bedingungen der lezteren unabhängiges und, in Anſehung dieſer, unbedingtnothwendiges

diges Daſeyn der unbegränzten Zufälligkeit der erſteren, und darum auch, dem nirgend geendigten Regreſſus in der Reihe empiriſcher Bedingungen gar nicht entgegen iſt.

Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.

So lange wir mit unſeren Vernunftbegriffen blos die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt und, was in Anſehung ihrer der Vernunft zu Dienſten geſchehen kan, zum Gegenſtande haben: ſo ſind unſere Ideen zwar transſcendental, aber doch cosmologiſch. So bald wir aber das Unbedingte (um das es doch eigentlich zu thun iſt) in demienigen ſetzen, was ganz auſſerhalb der Sinnenwelt, mithin auſſer aller möglichen Erfahrung iſt, ſo werden die Ideen transſcendent; ſie dienen nicht blos zur Vollendung des empiriſchen Vernunftgebrauchs (der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt), ſondern ſie trennen ſich davon gänzlich und machen ſich ſelbſt Gegenſtände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren obiective Realität auch nicht auf der Vollendung der empiriſchen Reihe, ſondern auf reinen Begriffen a priori beruht. Dergleichen transſcendente Ideen haben einen blos intelligibelen Gegenſtand, welchen als ein transſcendentales Obiect, von dem man übrigens nichts weis, zuzulaſſen, es allerdings erlaubt iſt, wozu aber, um es, als ein, durch ſeine unterſcheidende und innere Prädicate beſtimbares Ding zu denken, wir weder Grün-

Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeſte Rechtfertigung, einen ſolchen Gegenſtand anzunehmen, auf unſerer Seite haben und welches daher ein bloſſes Gedankending iſt. Gleichwol dringt uns, unter allen cosmologiſchen Ideen, dieienige, ſo die vierte Antinomie veranlaßte, dieſen Schritt zu wagen. Denn das in ſich ſelbſt ganz und gar nicht gegründete, ſondern ſtets bedingte Daſeyn der Erſcheinungen, fodert uns auf: uns nach etwas, von allen Erſcheinungen Unterſchiedenem, mithin einem intelligibelen Gegenſtande umzuſehen, bey welchem dieſe Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubniß genommen haben, auſſer dem Felde der geſamten Sinnlichkeit eine vor ſich beſtehende Wirklichkeit anzunehmen, Erſcheinungen nur als zufällige Vorſtellungsarten intelligibeler Gegenſtände, von ſolchen Weſen, die ſelbſt Intelligenzen ſind, anzuſehen: ſo bleibt uns nichts anders übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an ſich nicht die mindeſte Kentniß haben, doch irgend einigen Begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die gar nicht Gegenſtände der Erfahrung ſeyn ſollen, die Rede iſt, ſo werden wir ihre Kentniß aus dem, was an ſich nothwendig iſt, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müſſen. Daher nöthigt uns der erſte Schritt, den wir auſſer der Sinnenwelt thun,

unſere neue Kentniſſe von der Unterſuchung des ſchlechthin-nothwendigen Weſens anzufangen, und von den Begriffen deſſelben die Begriffe von allen Dingen, ſo fern ſie blos intelligibel ſind, abzuleiten, und dieſen Verſuch wollen wir in dem folgenden Hauptſtücke anſtellen.

Des Zweiten Buchs der transſcendentalen Dialectik Drittes Hauptſtück.

Das Ideal der reinen Vernunft.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Ideal überhaupt.

Wir haben oben geſehen: daß durch reine Verſtandesbegriffe, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, gar keine Gegenſtände können vorgeſtellet werden, weil die Bedingungen der obiectiven Realität derſelben fehlen und nichts, als die bloſſe Form des Denkens, in ihnen angetroffen wird. Gleichwol können ſie in concreto dargeſtellet werden, wenn man ſie auf Erſcheinungen anwendet; denn an ihnen haben ſie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verſtandesbegriff in concreto iſt. Ideen aber ſind noch weiter von der obiectiven Realität entfernt, als Categorien; denn es kan keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in concreto vorſtellen ließen. Sie enthalten eine gewiſſe Voll-

Vollſtändigkeit, zu welcher keine mögliche empiriſche Erkentniß zulangt, und die Vernunft hat dabey nur eine ſyſtematiſche Einheit im Sinne, welcher ſie die empiriſch-mögliche Einheit zu nähern ſucht, ohne ſie iemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter, als die Idee, ſcheint dasienige von der obiectiven Realität entfernt zu ſeyn, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee, nicht blos in concreto, ſondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein beſtimbares, oder gar beſtimtes Ding, verſtehe.

Die Menſchheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieſer Natur gehörigen weſentlichen Eigenſchaften, welche unſeren Begriff von derſelben ausmachen, bis zur vollſtändigen Congruenz mit ihren Zwecken, welches unſere Idee der vollkommenen Menſchheit ſeyn würde, ſondern auch alles, was auſſer dieſem Begriffe zu der durchgängigen Beſtimmung der Idee gehöret; denn von allen entgegengeſezten Prädicaten kan ſich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommenſten Menſchen ſchicken. Was uns ein Ideal iſt, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verſtandes, ein einzelner Gegenſtand in der reinen Anſchauung deſſelben, das Vollkommenſte einer ieden Art möglicher Weſen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erſcheinung.

Ohne

Ohne uns aber ſo weit zu verſteigen, müſſen wir geſtehen: daß die menſchliche Vernunft nicht allein Ideen, ſondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platoniſche, ſchöpferiſche, aber doch practiſche Kraft (als regulative Principien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewiſſer Handlungen zum Grunde liegen. Moraliſche Begriffe ſind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empiriſches (Luſt oder Unluſt) zum Grunde liegt. Gleichwol können ſie in Anſehung des Princips, wodurch die Vernunft der an ſich geſetzloſen Freiheit Schranken ſezt, (alſo wenn man blos auf ihre Form Acht hat) gar wol zum Beiſpiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und, mit ihr, menſchliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit, ſind Ideen. Aber der Weiſe (des Stoikers) iſt ein Ideal, d. i. ein Menſch der blos in Gedanken exiſtirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruiret. So wie die Idee die Regel giebt, ſo dient das Ideal in ſolchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Beſtimmung des Nachbildes und wir haben kein anderes Richtmaaß unſerer Handlungen, als das Verhalten dieſes göttlichen Menſchen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen und dadurch uns beſſern, obgleich es niemals erreichen können. Dieſe Ideale, ob man ihnen gleich nicht obiective Realität (Exiſtenz) zugeſtehen möchte, ſind doch um deswillen nicht vor Hirngeſpinſte anzuſehen, ſondern geben ein unentbehrliches Richtmaaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in

in ſeiner Art ganz vollſtändig iſt, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollſtändigen zu ſchätzen und abzumeſſen. Das Ideal aber in einem Beiſpiele, d. i. in der Erſcheinung, realiſiren wollen, wie etwa den Weiſen in einem Roman, iſt unthunlich und hat überdem etwas widerſinniſches und wenig erbauliches an ſich, indem die natürliche Schranken, welche der Vollſtändigkeit in der Idee continuirlich Abbruch thun, alle Illuſion in ſolchem Verſuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, ſelbſt verdächtig und einer bloſſen Erdichtung ähnlich machen.

So iſt es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches iederzeit auf beſtimten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es ſey der Befolgung, oder Beurtheilung, dienen muß. Ganz anders verhält es ſich mit denen Geſchöpfen der Einbildungskraft, darüber ſich niemand erklären und einen verſtändlichen Begriff geben kan, gleichſam Monogrammen, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel beſtimte Züge ſind, welche mehr eine im Mittel verſchiedener Erfahrungen gleichſam ſchwebende Zeichnung, als ein beſtimtes Bild ausmachen, dergleichen Mahler und Phyſiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben und die ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen ſeyn ſollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genant werden, weil ſie das nicht erreichbare Muſter möglicher empiriſcher Anſchauungen ſeyn ſollen und gleich-

wol

wol keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.

Die Abſicht der Vernunft mit ihrem Ideale iſt dagegen die durchgängige Beſtimmung nach Regeln a priori; daher ſie ſich einen Gegenſtand denkt, der nach Principien durchgängig beſtimbar ſeyn ſoll, obgleich dazu die hinreichende Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff ſelbſt alſo transſcendent iſt.

Des dritten Hauptſtücks Zweiter Abſchnitt.

Von dem Transſcendentalen Ideal (Prototypon transſcendentale).

Ein ieder Begriff iſt in Anſehung deſſen, was in ihm ſelbſt nicht enthalten iſt, unbeſtimt und ſteht unter dem Grundſatze der Beſtimbarkeit: daß nur eines, von ieden zween einander contradictoriſch-entgegengeſezten Prädicaten, ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerſpruchs beruht und daher ein blos logiſch Princip iſt, das von allem Inhalte der Erkentniß abſtrahirt und nichts, als die logiſche Form derſelben vor Augen hat.

Ein iedes Ding aber, ſeiner Möglichkeit nach, ſteht noch unter dem Grundſatze der durchgängigen Beſtimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der

Dinge,

Dinge, ſo fern ſie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muß. Dieſes beruht nicht blos auf dem Satze des Widerſpruchs; denn es betrachtet auſſer dem Verhältniß zweier einander widerſtreitenden Prädicate, iedes Ding noch im Verhältniß auf die geſamte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt und, indem es ſolche als Bedingung a priori vorausſezt, ſo ſtellt es ein iedes Ding ſo vor, wie es von dem Antheil, den es an iener geſamten Möglichkeit hat, ſeine eigene Möglichkeit ableite *). Das Principium der durchgängigen Beſtimmung betrift alſo den Inhalt und nicht blos die logiſche Form. Es iſt der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen und nicht blos der analytiſchen Vorſtellung, durch eines zweier entgegengeſezten Prädicate, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nemlich die

*) Es wird alſo durch dieſen Grundſatz iedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum, nemlich, die geſamte Möglichkeit, bezogen, welche, wenn ſie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädicaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Beſtimmung deſſelben beweiſen würde. Die Beſtimbarkeit eines ieden Begriffs iſt der Allgemeinheit (Vniuerſalitas) des Grundſatzes der Ausſchlieſſung eines Mittleren zwiſchen zween entgegengeſezten Prädicaten, die Beſtimmung aber eines Dinges der Allheit (Vniverſitas) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate untergeordnet.

die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur beſonderen Möglichkeit iedes Dinges enthalten ſoll.

Der Satz: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimt, bedeutet nicht allein, daß von iedem Paare einander entgegengeſezten gegebenen, ſondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eines zukomme; es werden durch dieſen Satz nicht blos Prädicate unter einander logiſch, ſondern das Ding ſelbſt, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate, transſcendental verglichen. Er will ſo viel ſagen, als: um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſey beiahend oder verneinend, beſtimmen. Die durchgängige Beſtimmung iſt folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto ſeiner Totalität nach darſtellen können und gründet ſich alſo auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs vorſchreibt.

Ob nun zwar dieſe Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, ſo fern er als Bedingung der durchgängigen Beſtimmung eines ieden Dinges zum Grunde liegt, in Anſehung der Prädicate, die denſelben ausmachen mögen, ſelbſt noch unbeſtimt iſt, und wir dadurch nichts weiter, als einen Inbegriff aller möglichen Prädicate überhaupt denken, ſo finden wir doch bey näherer Unterſuchung, daß dieſe Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädicaten ausſtoſſe, die als abgeleitet durch andere ſchon gegeben

ſeyn

ſeyn, oder neben einander nicht ſtehen können, und daß ſie ſich bis zu einem durchgängig a priori beſtimten Begriffe läutere und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenſtande werde, der durch die bloſſe Idee durchgängig beſtimt iſt, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genant werden muß.

Wenn wir alle mögliche Prädicate nicht blos logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen a priori gedacht werden kan, erwegen, ſo finden wir: daß durch einige derſelben ein Seyn, durch andere ein bloſſes Nichtſeyn vorgeſtellet wird. Die logiſche Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen: Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, ſondern nur dem Verhältniſſe deſſelben zu einem andern im Urtheile an, und kan alſo dazu bey weitem nicht hinreichend ſeyn, einen Begriff in Anſehung ſeines Inhalts zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtſterblich, kan gar nicht zu erkennen geben, daß dadurch ein bloſſes Nichtſeyn am Gegenſtande vorgeſtellet werde, ſondern läßt allen Inhalt unberührt. Eine transſcendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtſeyn an ſich ſelbſt, dem die transſcendentale Beiahung entgegen geſezt wird, welche ein Etwas iſt, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdrükt, und daher Realität (Sachheit) genant wird, weil durch ſie allein und ſo weit ſie reichet, Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind, die entgegenſtehende Negation hingegen

einen bloſſen Mangel bedeutet und, wo dieſe allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgeſtellt wird.

Nun kan ſich niemand eine Verneinung beſtimt denken, ohne daß er die entgegengeſezte Beiahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgebohrne kan ſich nicht die mindeſte Vorſtellung von Finſterniß machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, weil er den Wolſtand nicht kent *). Der Unwiſſende hat keinen Begriff von ſeiner Unwiſſenheit, weil er keinen von der Wiſſenſchaft hat, u. ſ. w. Es ſind alſo auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge.

Wenn alſo der durchgängigen Beſtimmung in unſerer Veenunft ein transſcendentales Subſtratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichſam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält, ſo iſt dieſes Subſtratum nichts anders, als die Idee von einem All der Rea-

*) Die Beobachtungen und Berechnuugen der Sternkundiger haben uns viel bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigſte iſt wol, daß ſie uns den Abgrund der Unwiſſenheit aufgedekt haben, den die menſchliche Vernunft, ohne dieſe Kentniſſe, ſich niemals ſo groß hätte vorſtellen können, und worüber das Nachdenken eine groſſe Veränderung in der Beſtimmung der Endabſichten unſeres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.

Realität (omnitudo realitatis). Alle wahre Verneinungen ſind alsdenn nichts als Schranken, welches ſie nicht genant werden könten, wenn nicht das Unbeſchränkte (das All) zum Grunde läge.

Es iſt aber auch durch dieſen Allbeſitz der Realität der Begriff eines Dinges an ſich ſelbſt, als durchgängig beſtimt, vorgeſtellt und der Begriff eines entis realiſſimi iſt der Begriff eines einzelnen Weſens, weil von allen möglichen entgegengeſezten Prädicaten eines, nemlich das, was zum Seyn ſchlechthin gehört, in ſeiner Beſtimmung angetroffen wird. Alſo iſt es ein transſcendentales Ideal, welches der durchgängigen Beſtimmung, die nothwendig bey allem, was exiſtirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberſte und vollſtändige materiale Bedingung ſeiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenſtände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es iſt aber auch das einzige eigentliche Ideal, deſſen die menſchliche Vernunft fähig iſt; weil nur in dieſem einzigen Falle ein an ſich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch ſich ſelbſt durchgängig beſtimt, und als die Vorſtellung von einem Individuum erkant wird.

Die logiſche Beſtimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disiunctiven Vernunftſchluſſe, in welchem der Oberſatz eine logiſche Eintheilung (die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Unterſatz dieſe Sphäre bis auf einen Theil einſchränkt

und der Schlußſatz den Begriff durch dieſen beſtimt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kan a priori nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine beſtimte Arten von Realität kent, die unter iener Gattung enthalten wären. Alſo iſt der transſcendentale Oberſatz der durchgängigen Beſtimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorſtellung des Inbegriffs aller Realität, nicht blos ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transſcendentalen Inhalte nach unter ſich, ſondern der ſie in ſich begreift und die durchgängige Beſtimmung eines ieden Dinges beruht auf der Einſchränkung dieſes All der Realität, indem Einiges derſelben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeſchloſſen wird, welches mit dem Entweder-oder des disiunctiven Oberſatzes und der Beſtimmung des Gegenſtandes, durch eins der Glieder dieſer Theilung im Unterſatze, übereinkomt. Demnach iſt der Gebrauch der Vernunft, durch den ſie das transſcendentale Ideal zum Grunde ihrer Beſtimmung aller möglichen Dinge legt, demienigen analogiſch, nach welchem ſie in disiunctiven Vernunftſchlüſſen verfährt, welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der ſyſtematiſchen Eintheilung aller transſcendentalen Ideen legte, nach welchem ſie den drey Arten von Vernunftſchlüſſen parallel und correſpondirend erzeugt werden.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Vernunft zu dieſer ihrer Abſicht, nemlich ſich lediglich die nothwendige durchgängige Beſtimmung der Dinge vorzuſtellen, nicht die

die Exiſtenz eines ſolchen Weſens, das dem Ideale gemäß iſt, ſondern nur die Idee deſſelben vorausſetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Beſtimmung die bedingte, d. i. die des Eingeſchränkten abzuleiten. Das Ideal iſt ihr alſo das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgeſamt, als mangelhafte Copeyen (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen und, indem ſie demſelben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch iederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Syntheſis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die, desienigen, was alle Realität in ſich ſchließt, als urſprünglich angeſehen. Denn alle Verneinungen, (welche doch die einzige Prädicate ſind, wodurch ſich alles andere vom realeſten Weſen unterſcheiden läßt) ſind bloſſe Einſchränkungen einer gröſſeren und endlich der höchſten Realität, mithin ſetzen ſie dieſe voraus und ſind dem Inhalte nach von ihr blos abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge iſt nur eine eben ſo vielfältige Art, den Begriff der höchſten Realität, der ihr gemeinſchaftlich Subſtratum iſt, einzuſchränken, ſo wie alle Figuren nur als verſchiedene Arten, den unendlichen Raum einzuſchränken, möglich ſeyn. Daher wird der blos in der Vernunft befindliche Gegenſtand ihres Ideals auch das Urweſen (ens originarium), ſo fern es keines über ſich hat, das höchſte Weſen (ens ſummum) und, ſo fern alles, als bedingt, unter ihm ſteht, das Weſen aller

ler Weſen (ens entium) genant. Alles dieſes aber bedeutet nicht das obiective Verhältniß eines wirklichen Gegenſtandes zu andern Dingen, ſondern der Idee zu Begriffen und läßt uns wegen der Exiſtenz eines Weſens von ſo ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwiſſenheit.

Weil man auch nicht ſagen kan: daß ein Urweſen aus viel abgeleiteten Weſen beſtehe, indem ein iedes derſelben ienes vorausſezt, mithin es nicht ausmachen kan, ſo wird das Ideal des Urweſens auch als einfach gedacht werden müſſen.

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von dieſem Urweſen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einſchränkung ſeiner höchſten Realität und gleichſam als eine Theilung derſelben angeſehen werden können; denn alsdenn würde das Urweſen als ein bloſſes Aggregat von abgeleiteten Weſen angeſehen werden, welches nach dem vorigen unmöglich iſt, ob wir es gleich anfänglich im erſten rohen Schattenriſſe ſo vorſtelleten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchſte Realität als ein Grund und nichts als Inbegriff zum Grunde liegen und die Mannigfaltigkeit der erſteren nicht auf der Einſchränkung des Urweſens ſelbſt, ſondern ſeiner vollſtändigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unſere ganze Sinnlichkeit, ſamt aller Realität in der Erſcheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchſten Weſens, als ein Ingredienz, nicht gehören kan.

Wenn wir nun dieſer unſerer Idee, indem wir ſie hypoſtaſiren, ſo ferner nachgehen, ſo werden wir das Urweſen durch den bloſſen Begriff der höchſten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugſames, ewiges ꝛc. mit einem Worte, es in ſeiner unbedingten Vollſtändigkeit durch alle Prädicamente beſtimmen können. Der Begriff eines ſolchen Weſens iſt der von Gott in transſcendentalem Verſtande gedacht, und ſo iſt das Ideal der reinen Vernunft der Gegenſtand einer transſcendentalen Theologie, ſo wie ich es auch oben angeführt habe.

Indeſſen würde dieſer Gebrauch der transſcendentalen Idee doch ſchon die Gränzen ihrer Beſtimmung und Zuläſſigkeit überſchreiten. Denn die Vernunft legte ſie nur, als den Begriff von aller Realität, der durchgängigen Beſtimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle dieſe Realität obiectiv gegeben ſey und ſelbſt ein Ding ausmache. Dieſes leztere iſt eine bloſſe Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unſerer Idee in einem Ideale, als einem beſonderen Weſen, zuſammenfaſſen und realiſiren, wozu wir keine Befugniß haben, ſo gar nicht einmal die Möglichkeit einer ſolchen Hypotheſe geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem ſolchen Ideale abflieſſen, die durchgängige Beſtimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindeſten Einfluß haben.

Es iſt nicht genug, das Verfahren unſerer Vernunft und ihre Dialectik zu beſchreiben, man muß auch die Quellen derſelben zu entdecken ſuchen, um dieſen Schein ſelbſt, wie ein Phänomen des Verſtandes, erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, iſt auf einer natürlichen und nicht blos willkührlichen Idee gegründet. Daher frage ich: wie komt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nemlich der der höchſten Realität, anzuſehen, und dieſe ſodann, als in einem beſondern Urweſen enthalten, vorauszuſetzen?

Die Antwort bietet ſich aus den Verhandlungen der transſcendentalen Analytik von ſelbſt dar. Die Möglichkeit der Gegenſtände der Sinne iſt ein Verhältniß derſelben zu unſerm Denken, worin etwas (nemlich die empiriſche Form) a priori gedacht werden kan, dasienige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erſcheinung, (was der Empfindung entſpricht) gegeben ſeyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin ſeine Möglichkeit nicht vorgeſtellet werden könte. Nun kan ein Gegenſtand der Sinne nur durchgängig beſtimt werden, wenn er mit allen Prädicaten der Erſcheinung verglichen und durch dieſelbe beiahend, oder verneinend vorgeſtellet wird. Weil aber darin dasienige, was das Ding ſelbſt (in der Erſcheinung) ausmacht, nemlich das Reale gegeben ſeyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könte, dasienige aber, worin das

das Reale aller Erſcheinungen gegeben iſt, die einige allbefaſſende Erfahrung iſt, ſo muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenſtände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgeſezt werden, auf deſſen Einſchränkung allein alle Möglichkeit empiriſcher Gegenſtände, ihr Unterſchied von einander und ihre durchgängige Beſtimmung, beruhen kan. Nun können uns in der That keine andere Gegenſtände, als die der Sinne und nirgend, als in dem Context einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich iſt nichts vor uns ein Gegenſtand, wenn es nicht den Inbegriff aller empiriſchen Realität als Bedingung ſeiner Möglichkeit vorausſezt. Nach einer natürlichen Illuſion ſehen wir nun das vor einen Grundſatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müſſe, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenſtände unſerer Sinnen gegeben werden. Folglich werden wir das empiriſche Princip unſerer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erſcheinungen, durch Weglaſſung dieſer Einſchränkung, vor ein transſcendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten.

Daß wir aber hernach dieſe Idee vom Inbegriffe aller Realität hypoſtaſiren, komt daher: weil wir die diſtributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verſtandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen, dialectiſch verwandeln, und an dieſem Ganzen der Erſcheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empiriſche Realität in ſich enthält, welches denn, vermittelſt der

ſchon

ſchon gedachten transſcendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechſelt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge ſteht, zu deren durchgängiger Beſtimmung es die reale Bedingungen hergiebt *).

Des dritten Hauptſtücks Dritter Abſchnitt.

Von den Beweisgründen der ſpeculativen Vernunft, auf das Daſeyn eines höchſten Weſens zu ſchlieſſen.

Ungeachtet dieſer dringenden Bedürfniß der Vernunft, etwas vorauszuſetzen, was dem Verſtande zu der durchgängigen Beſtimmung ſeiner Begriffe vollſtändig zum Grunde liegen könne, ſo bemerkt ſie doch das Idealiſche und blos Gedichtete einer ſolchen Vorausſetzung viel zu leicht, als daß ſie dadurch allein überredet werden ſolte, ein

*) Dieſes Ideal des allerrealeſten Weſens wird alſo, ob es zwar eine bloſſe Vorſtellung iſt, zuerſt realiſirt, d. i. zum Obiect gemacht, darauf hypoſtaſirt, endlich, durch einen natürlichen Fortſchritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, ſo gar perſonificirt, wie wir bald anführen werden; weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erſcheinungen ſelbſt (der Sinnlichkeit allein), ſondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verſtand (in einer Apperception) beruht, mithin die Einheit der höchſten Realität und die durchgängige Beſtimbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchſten Verſtande, mithin in einer Intelligenz zu liegen ſcheint.

bloſſes Selbſtgeſchöpf ihres Denkens ſo fort vor ein wirkliches Weſen anzunehmen, wenn ſie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruheſtand, in dem Regreſſus vom Bedingten, das gegeben iſt, zum Unbedingten zu ſuchen, das zwar an ſich und ſeinem bloſſen Begriff noch nicht als wirklich gegeben iſt, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kan. Dieſes iſt nun der natürliche Gang, den iede menſchliche Vernunft, ſelbſt die gemeineſte nimt, obgleich nicht eine iede in demſelben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, ſondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt alſo etwas Exiſtirendes zum Grunde. Dieſer Boden aber ſinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felſen des Abſolutnothwendigen ruhet. Dieſer ſelber aber ſchwebt ohne Stütze, wenn noch auſſer und unter ihm leerer Raum iſt, und er nicht ſelbſt alles erfüllet und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich iſt.

Wenn etwas, was es auch ſey, exiſtirt, ſo muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Denn das Zufällige exiſtirt nur unter der Bedingung eines anderen, als ſeiner Urſache und von dieſer gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Urſache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweiſe da iſt. Das iſt das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortſchritt zum Urweſen gründet.

Nun

Nun ſieht ſich die Vernunft nach dem Begriffe eines Weſens um, das ſich zu einem ſolchen Vorzuge der Exiſtenz, als die unbedingte Nothwendigkeit, ſchicke, nicht ſo wol, um alsdenn von dem Begriffe deſſelben a priori auf ſein Daſeyn zu ſchlieſſen (denn getrauete ſie ſich dieſes, ſo dürfte ſie überhaupt nur unter bloſſen Begriffen forſchen und hätte nicht nöthig, ein gegebenes Daſeyn zum Grunde zu legen), ſondern nur um unter allen Begriffen möglicher Dinge denienigen zu finden, der nichts der abſoluten Nothwendigkeit widerſtreitendes in ſich hat. Denn, daß doch irgend etwas ſchlechthin nothwendig exiſtiren müſſe, hält ſie nach dem erſteren Schluſſe ſchon vor ausgemacht. Wenn ſie nun alles wegſchaffen kan, was ſich mit dieſer Nothwendigkeit nicht verträgt, auſſer einem, ſo iſt dieſes das ſchlechthinnothwendige Weſen, man mag nun die Nothwendigkeit deſſelben begreiffen, d. i. aus ſeinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht.

Nun ſcheint dasienige, deſſen Begriff zu allem Warum das Darum in ſich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Abſicht defect iſt, welches allerwerts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur abſoluten Nothwendigkeit ſchickliche Weſen zu ſeyn, weil es, bey dem Selbſtbeſitz aller Bedingungen zu allem Möglichen, ſelbſt keiner Bedingung bedarf, ia derſelben nicht einmal fähig iſt, folglich, wenigſtens in einem Stücke, dem Begriffe der unbedingten Nothwendigkeit ein Gnüge thut, darin es kein anderer Begriff ihm gleich

thun kan, der, weil er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig iſt, kein ſolches Merkmal der Unabhängigkeit von allen ferneren Bedingungen an ſich zeigt. Es iſt wahr, daß hieraus noch nicht ſicher gefolgert werden könne: daß, was nicht die höchſte und in aller Abſicht vollſtändige Bedingung in ſich enthält, darum ſelbſt ſeiner Exiſtenz nach bedingt ſeyn müſſe; aber es hat denn doch das einzige Merkzeichen des Unbedingten Daſeyns nicht an ſich, deſſen die Vernunft mächtig iſt, um durch einen Begriff a priori irgend ein Weſen als unbedingt zu erkennen.

Der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität würde ſich alſo unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingtnothwendigen Weſens am beſten ſchicken und, wenn er dieſem auch nicht völlig gnug thut, ſo haben wir doch keine Wahl, ſondern ſehen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens nicht in den Wind ſchlagen dürfen; geben wir ſie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen ſolchen Vorzug im Daſeyn einen gegründetern Anſpruch machen könte.

So iſt alſo der natürliche Gang der menſchlichen Vernunft beſchaffen. Zuerſt überzeugt ſie ſich vom Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens. In dieſem erkennet ſie eine unbedingte Exiſtenz. Nun ſucht ſie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung und findet

ihn in dem, was ſelbſt die zureichende Bedingung zu allem anderen iſt, d. i. in demienigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken iſt abſolute Einheit und führt den Begriff eines einigen, nemlich des höchſten Weſens bey ſich und ſo ſchließt ſie, daß das höchſte Weſen, als Urgrund aller Dinge, ſchlechthin nothwendiger Weiſe da ſey.

Dieſem Begriffe kan eine gewiſſe Gründlichkeit nicht geſtritten werden, wenn von Entſchlieſſungen die Rede iſt, nemlich, wenn einmal das Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens zugegeben wird und man darin übereinkomt, daß man ſeine Parthey ergreiffen müſſe, worin man daſſelbe ſetzen wolle; denn alsdenn kan man nicht ſchicklicher wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, ſondern iſt genöthigt, der abſoluten Einheit der vollſtändigen Realität, als dem Urquelle der Möglichkeit, ſeine Stimme zu geben. Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entſchlieſſen und wir lieber dieſe ganze Sache dahin geſtellet ſeyn lieſſen, bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beifalle gezwungen würden, d. i. wenn es blos um Beurtheilung zu thun iſt, wie viel wir von dieſer Aufgabe wiſſen und was wir uns nur zu wiſſen ſchmeicheln: dann erſcheint obiger Schluß bey weitem nicht in ſo vortheilhafter Geſtalt und bedarf Gunſt, um den Mangel ſeiner Rechtsanſprüche zu erſetzen.

Denn, wenn wir alles ſo gut ſeyn laſſen, wie es hier vor uns liegt, daß nemlich erſtlich von irgend einer

geze=

gegebenen Exiſtenz (allenfals auch blos meiner eigenen) ein richtiger Schluß auf die Exiſtenz eines unbedingtnothwendigen Weſens ſtatt finde, zweitens: daß ich ein Weſen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als ſchlechthin unbedingt anſehen müſſe, folglich der Begriff des Dinges, welches ſich zur abſoluten Nothwendigkeit ſchickt, hiedurch gefunden ſey: ſo kan daraus doch gar nicht geſchloſſen werden, daß der Begriff eines eingeſchränkten Weſens, das nicht die höchſte Realität hat, darum der abſoluten Nothwendigkeit widerſpreche. Denn, ob ich gleich in ſeinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen ſchon bey ſich führt, ſo kan daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß ſein Daſeyn eben darum bedingt ſeyn müſſe; ſo wie ich in einem hypothetiſchen Vernunftſchluſſe nicht ſagen kan: wo eine gewiſſe Bedingung (nemlich hier der Vollſtändigkeit nach Begriffen) nicht iſt, da iſt auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrige eingeſchränkte Weſen eben ſo wol vor unbedingt nothwendig gelten zu laſſen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht ſchlieſſen können. Auf dieſe Weiſe aber hätte dieſes Argument uns nicht den mindeſten Begriff von Eigenſchaften eines nothwendigen Weſens verſchaft und überall gar nichts geleiſtet.

Gleichwol bleibt dieſem Argumente eine gewiſſe Wichtigkeit und ein Anſehen, das ihm, wegen dieſer obiectiven Unzu-

Unzulänglichkeit, noch nicht ſo fort genommen werden kan. Denn ſetzet: es gebe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns ſelbſt, d. i. ohne Triebfedern ſeyn würden, wo nicht ein höchſtes Weſen vorausgeſezt würde, das den practiſchen Geſetzen Wirkung und Nachdruck geben könte: ſo würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn ſie gleich nicht obiectiv zulänglich ſeyn möchten, doch nach dem Maaſſe unſerer Vernunft überwiegend ſind und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Beſſeres und Ueberführenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen würde hier die Unſchließigkeit der Speculation durch einen practiſchen Zuſatz aus dem Gleichgewichte bringen, ia die Vernunft würde bey ihr ſelbſt, als dem nachſehendeſten Richter, keine Rechtfertigung finden, wenn ſie unter dringenden Bewegurſachen, obzwar nur mangelhafter Einſicht, dieſen Gründen ihres Urtheils, über die wir doch wenigſtens keine beſſere kennen, nicht gefolgt wäre.

Dieſes Argument, ob es gleich in der That transſcendental iſt, indem es auf der inneren Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, iſt doch ſo einfältig und natürlich, daß es dem gemeineſten Menſchenſinne angemeſſen iſt, ſo bald dieſer nur einmal darauf geführt wird. Man ſieht Dinge ſich verändern, entſtehen und vergehen; ſie müſſen alſo, oder wenigſtens ihr Zuſtand, eine Urſache haben. Von ieder Urſache aber, die iemals in der Erfahrung gegeben werden

den mag, läßt ſie eben dieſes wiederum fragen. Wohin ſollen wir nun die oberſte Cauſſalität billiger verlegen, als dahin, wo auch die höchſte Cauſſalität iſt, d. i. in dasjenige Weſen, was zu der möglichen Wirkung die Zulänglichkeit in ſich ſelbſt urſprünglich enthält, deſſen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefaſſenden Vollkommenheit ſehr leicht zu Stande komt. Dieſe höchſte Urſache halten wir denn vor ſchlechthin nothwendig, weil wir es ſchlechterdings nothwendig finden, bis zu ihr hinaufzuſteigen und keinen Grund, über ſie noch weiter hinaus zu gehen. Daher ſehen wir bey allen Völkern durch ihre blindeſte Vielgötterey doch einige Funken des Monotheismus durchſchimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Speculation, ſondern nur ein nach und nach verſtändlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verſtandes geführt hat.

Es ſind nur drey Beweisarten vom Daſeyn Gottes aus ſpeculativer Vernunft möglich.

Alle Wege, die man in dieſer Abſicht einſchlagen mag, fangen entweder von der beſtimten Erfahrung und der dadurch erkanten beſonderen Beſchaffenheit unſerer Sinnenwelt an, und ſteigen von ihr nach Geſetzen der Cauſſalität bis zur höchſten Urſache auſſer der Welt hinauf: oder ſie legen nur unbeſtimte Erfahrung, d. i. irgend ein Daſeyn empiriſch zum Grunde, oder ſie abſtrahiren endlich von aller Erfahrung und ſchlieſſen gänzlich a priori aus bloſſen Begriffen auf das Daſeyn einer höchſten Urſache,

ſache. Der erſte Beweis iſt der phyſicotheologiſche, der zweite der cosmologiſche, der dritte der ontologiſche Beweis. Mehr giebt es ihrer nicht und mehr kann es auch nicht geben.

Ich werde darthun: daß die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empiriſchen) ſo wenig als auf dem anderen, (dem transſcendentalen) etwas ausrichte und daß ſie vergeblich ihre Flügel ausſpanne, um über die Sinnenwelt durch die bloſſe Macht der Speculation hinaus zu kommen. Was aber die Ordnung betrift, in welcher dieſe Beweisarten der Prüfung vorgelegt werden müſſen, ſo wird ſie gerade die umgekehrte von derienigen ſeyn, welche die ſich nach und nach erweiternde Vernunft nimt und in der wir ſie auch zuerſt geſtellt haben. Denn es wird ſich zeigen: daß, obgleich Erfahrung den erſten Anlaß dazu giebt, dennoch blos der transſcendentale Begriff die Vernunft in dieſer ihrer Beſtrebung leite und in allen ſolchen Verſuchen das Ziel ausſtecke, das ſie ſich vorgeſezt hat. Ich werde alſo von der Prüfung des transſcendentalen Beweiſes anfangen und nachher ſehen, was der Zuſatz des Empiriſchen zur Vergröſſerung ſeiner Beweiskraft thun könne.

Des dritten Hauptſtücks Vierter Abſchnitt.

Von der Unmöglichkeit eines ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.

Man ſiehet aus dem bisherigen leicht: daß der Begriff eines abſolutnothwendigen Weſens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloſſe Idee ſey, deren obiective Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewieſen iſt, welche auch nur auf eine gewiſſe, obzwar unerreichbare Vollſtändigkeit Anweiſung giebt und eigentlich mehr dazu dient, den Verſtand zu begränzen, als ihn auf neue Gegenſtände zu erweitern. Es findet ſich hier nun das Befremdliche und Widerſinniſche, daß der Schluß, von einem gegebenen Daſeyn überhaupt auf irgend ein ſchlechthinnothwendiges Daſeyn, dringend und richtig zu ſeyn ſcheint und wir gleichwol alle Bedingungen des Verſtandes, ſich einen Begriff von einer ſolchen Nothwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.

Man hat zu aller Zeit von dem abſolutnothwendigen Weſen geredet und ſich nicht ſo wol Mühe gegeben, zu verſtehen: ob und wie man ſich ein Ding von dieſer Art auch nur denken könne, als vielmehr deſſen Daſeyn zu beweiſen. Nun iſt zwar eine Nahmenerklärung von dieſem Begriffe ganz leicht, daß es nemlich ſo etwas ſey, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt, aber man wird hiedurch um nichts

klüger, in Anſehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtſeyn eines Dinges als ſchlechterdings undenklich anzuſehen und die eigentlich dasienige ſind, was man wiſſen will, nemlich, ob wir uns durch dieſen Begriff überall etwas denken, oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verſtand iederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzuſehen, vermittelſt des Worts: Unbedingt, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verſtändlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingtnothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke.

Noch mehr: dieſen auf das bloſſe Gerathewol gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beiſpiele zu erklären geglaubt, ſo, daß alle weitere Nachfrage wegen ſeiner Verſtändlichkeit ganz unnöthig geſchienen. Ein ieder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drey Winkel habe, iſt ſchlechthin nothwendig und ſo redete man von einem Gegenſtande, der ganz auſſerhalb der Sphäre unſeres Verſtandes liegt, als ob man ganz wol verſtände, was man mit dem Begriffe von ihm ſagen wolle.

Alle vorgegebene Beiſpiele ſind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Daſeyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber iſt nicht eine abſolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die abſolute Nothwendigkeit des Urtheils iſt nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des

Prädicats im Urtheile. Der vorige Satz ſagte nicht: daß drey Winkel ſchlechterdings nothwendig ſeyn, ſondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da iſt, (gegeben iſt) ſind auch drey Winkel (in ihm) nothwendiger Weiſe da. Gleichwol hat dieſe logiſche Nothwendigkeit eine ſo groſſe Macht ihrer Illuſion bewieſen: daß, indem man ſich einen Begriff a priori von einem Dinge gemacht hatte, der ſo geſtellet war, daß man ſeiner Meinung nach das Daſeyn mit in ſeinen Umfang begriff, man daraus glaubete ſicher ſchlieſſen zu können, daß, weil dem Obiect dieſes Begriffs das Daſeyn nothwendig zukomt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieſes Ding als gegeben (exiſtirend) ſetze, auch ſein Daſeyn nothwendig (nach der Regel der Identität) geſezt werde und dieſes Weſen daher ſelbſt ſchlechterdings=nothwendig ſey, weil ſein Daſeyn in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenſtand deſſelben ſetze, mit gedacht wird.

Wenn ich das Prädicat in einem identiſchen Urtheile aufhebe und behalte das Subiect, ſo entſpringt ein Widerſpruch und daher ſage ich: ienes komt dieſem nothwendiger Weiſe zu. Hebe ich aber das Subiect zuſamt dem Prädicate auf, ſo entſpringt kein Widerſpruch; denn es iſt nichts mehr, welchem widerſprochen werden könte. Einen Triangel ſetzen und doch die drey Winkel deſſelben aufheben, iſt widerſprechend, aber den Triangel ſamt ſeinen drey Winkeln aufheben, iſt kein Widerſpruch. Gerade eben ſo iſt es mit dem Begriffe eines abſolutnothwendigen

Weſens

Weſens bewandt. Wenn ihr das Daſeyn deſſelben aufhebt, ſo hebt ihr das Ding ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten auf, wo ſoll alsdenn der Widerſpruch herkommen? Aeuſſerlich iſt nichts dem widerſprochen würde; denn das Ding ſoll nicht äuſſerlich nothwendig ſeyn, innerlich auch nichts, denn ihr habt, durch Aufhebung des Dinges ſelbſt, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott iſt allmächtig; das iſt ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kan nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendlich Weſen, ſezt, mit deſſen Begriff iener indetiſch iſt. Wenn ihr aber ſagt: Gott iſt nicht, ſo iſt weder die Allmacht, noch irgend ein anderes ſeiner Prädicate gegeben, denn ſie ſind alle zuſamt dem Subiecte aufgehoben und es zeigt ſich in dieſem Gedanken nicht der mindeſte Widerſpruch.

Ihr habt alſo geſehen: daß, wenn ich das Prädicat eines Urtheils zuſamt dem Subiecte aufhebe, niemals ein innerer Widerſpruch entſpringen könne, das Prädicat mag auch ſeyn, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als ihr müßt ſagen: es giebt Subiecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die alſo bleiben müſſen. Das würde aber eben ſo viel ſagen, als: es giebt ſchlechterdingsnothwendige Subiecte, eine Vorausſetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe und deren Möglichkeit ihr mir zeigen woltet. Denn ich kan mir nicht den geringſten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen ſeinen Prädicaten aufgehoben

 würde,

würde, einen Widerſpruch zurück lieſſe und ohne den Widerſpruch habe ich, durch bloſſe reine Begriffe a priori, kein Merkmal der Unmöglichkeit.

Wider alle dieſe allgemeine Schlüſſe, (deren ſich kein Menſch weigern kan) fodert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr, als einen Beweis durch die That, aufſtellet: daß es doch einen und zwar nur dieſen einen Begriff gebe, da das Nichtſeyn oder das Aufheben ſeines Gegenſtandes in ſich ſelbſt widerſprechend ſey, und dieſes iſt der Begriff des allerrealeſten Weſens. Es hat, ſagt ihr, alle Realität und ihr ſeyd berechtigt, ein ſolches Weſen als möglich anzunehmen, (welches ich voriezt einwillige, obgleich der ſich nicht widerſprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenſtandes beweiſet *). Nun iſt unter aller Realität auch das Daſeyn mit begriffen: Alſo liegt das Daſeyn in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird die-

*) Der Begriff iſt allemal möglich, wenn er ſich nicht widerſpricht. Das iſt das logiſche Merkmal der Möglichkeit und dadurch wird ſein Gegenſtand vom nihil negatiuum unterſchieden. Allein er kan nichts deſtoweniger ein leerer Begriff ſeyn, wenn die obiective Realität der Syntheſis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht beſonders dargethan wird, welches aber iederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundſatze der Analyſis (dem Satze des Widerſpruchs) beruht. Das iſt eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logiſche) nicht ſo fort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu ſchlieſſen.

dieſes Ding nun aufgehoben, ſo wird die innere Mög-lichkeit des Dinges aufgehoben, welches widerſprechend iſt.

Ich antworte: Ihr habt ſchon einen Widerſpruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich ſeiner Möglichkeit nach denken woltet, es ſey unter welchem verſteckten Namen, ſchon den Begriff ſeiner Exiſtenz hinein brachtet. Räumet man euch dieſes ein, ſo habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der That aber nichts geſagt; denn ihr habt eine bloſſe Tavtologie begangen. Ich frage euch, iſt der Satz: dieſes oder ienes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag ſeyn, welches es wolle) exiſtirt, iſt, ſage ich, dieſer Satz ein analytiſcher oder ſynthetiſcher Satz? Wenn er das erſtere iſt, ſo thut ihr durch das Daſeyn des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdenn müßte entweder der Gedanke, der in euch iſt, das Ding ſelber ſeyn, oder ihr habt ein Daſeyn, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgeſezt und alsdenn das Daſeyn dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geſchloſſen, welches nichts, als eine elende Tavtologie iſt. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Exiſtenz im Begriffe des Prädicats, macht es nicht aus. Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbeſtimt was ihr ſezt) Realität nent, ſo habt ihr das Ding ſchon mit allen ſeinen Prädicaten im Begriffe des Subiects geſezt und als wirklich angenommen und im Prädicate wie-

 derholt

derholt ihr es nur. Geſteht ihr dagegen, wie es billiger maaſſen ieder Vernünftige geſtehen muß, daß ein ieder Exiſtenzialſatz ſynthetiſch ſey, wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädicat der Exiſtenz ſich ohne Widerſpruch nicht aufheben laſſe, da dieſer Vorzug nur den analytiſchen, als deren Character eben darauf beruht, eigenthümlich zukomt.

Ich würde zwar hoffen, dieſe grübleriſche Argutation, ohne allen Umſchweif, durch eine genaue Beſtimmung des Begriffs der Exiſtenz, zu nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte: daß die Illuſion, in Verwechſelung eines logiſchen Prädicats mit einem realen, (d. i. der Beſtimmung eines Dinges) beinahe alle Belehrung ausſchlage. Zum logiſchen Prädicate kan alles dienen, was man will, ſo gar das Subiect kan von ſich ſelbſt prädicirt werden; denn die Logik abſtrahirt von allem Inhalte. Aber die Beſtimmung iſt ein Prädicat, welches über den Begriff des Subiects hinzukomt und ihn vergröſſert. Sie muß alſo nicht in ihm ſchon enthalten ſeyn.

Seyn iſt offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es iſt blos die Poſition eines Dinges, oder gewiſſer Beſtimmungen an ſich ſelbſt. Im logiſchen Gebrauche iſt es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott iſt allmächtig, enthält zwey Begriffe, die ihre Obiecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: iſt, iſt nicht noch ein Prädicat oben ein, ſondern

dern nur das, was das Prädicat beziehungsweiſe aufs Subiect ſezt. Nehme ich nun das Subiect (Gott) mit allen ſeinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zuſammen, und ſage: Gott iſt, oder es iſt ein Gott, ſo ſetze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, ſondern nur das Subiect an ſich ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten und zwar den Gegenſtand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müſſen genau einerley enthalten und es kan daher zu dem Begriffe, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich deſſen Gegenſtand als ſchlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er iſt) denke, nichts weiter hinzukommen. Und ſo enthält das Wirkliche nichts mehr als das blos Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche. Denn, da dieſe den Begriff, iene aber den Gegenſtand und deſſen Poſition an ſich ſelbſt bedeuten, ſo würde, im Fall dieſer mehr enthielte als iener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenſtand ausdrücken und alſo auch nicht der angemeſſene Begriff von ihm ſeyn. Aber in meinem Vermögenszuſtande iſt mehr bey hundert wirklichen Thalern, als bey dem bloſſen Begriffe derſelben, (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenſtand iſt bey der Wirklichkeit nicht blos in meinem Begriffe analytiſch enthalten, ſondern komt zu meinem Begriffe (der eine Beſtimmung meines Zuſtandes iſt) ſynthetiſch hinzu, ohne daß durch dieſes Seyn auſſerhalb meinem Begriffe, dieſe gedachte hundert Thaler ſelbſt im mindeſten vermehrt werden.

Wenn ich alſo ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will, (ſelbſt in der durchgängigen Beſtimmung) denke, ſo komt dadurch, daß ich noch hinzuſetze, dieſes Ding iſt, nicht das mindeſte zu dem Dinge hinzu. Denn ſonſt würde nicht eben daſſelbe, ſondern mehr exiſtiren, als ich im Begriffe gedacht hatte und ich könte nicht ſagen: daß gerade der Gegenſtand meines Begriffs exiſtire. Denke ich mir auch ſo gar in einem Dinge alle Realität auſſer einer, ſo komt dadurch, daß ich ſage, ein ſolches mangelhafte Ding exiſtirt, die fehlende Realität nicht hinzu, ſondern es exiſtirt gerade mit demſelben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, ſonſt würde etwas Anderes, als ich dachte, exiſtiren. Denke ich mir nun ein Weſen als die höchſte Realität (ohne Mangel), ſo bleibt noch immer die Frage: ob es exiſtire, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, ſo fehlt doch noch etwas an dem Verhältniſſe zu meinem ganzen Zuſtande des Denkens, nemlich: daß die Erkentniß ienes Obiects auch a poſteriori möglich ſey. Und hier zeiget ſich auch die Urſache der hiebey obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenſtande der Sinne die Rede, ſo würde ich die Exiſtenz des Dinges mit dem bloſſen Begriffe des Dinges nicht verwechſeln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenſtand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empiriſchen Erkentniß überhaupt als einſtimmig, durch die Exiſtenz aber als in dem Context der geſamten Erfah-

rung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der geſamten Erfahrung der Begriff vom Gegenſtande nicht im mindeſten vermehrt wird, unſer Denken aber durch denſelben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekomt. Wollen wir dagegen die Exiſtenz durch die reine Categorie allein denken, ſo iſt kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, ſie von der bloſſen Möglichkeit zu unterſcheiden.

Unſer Begriff von einem Gegenſtande mag alſo enthalten, was und wie viel er wolle, ſo müſſen wir doch aus ihm herausgehen, um dieſem die Exiſtenz zu ertheilen. Bey Gegenſtänden der Sinne geſchieht dieſes durch den Zuſammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empiriſchen Geſetzen; aber vor Obiecte des reinen Denkens in ganz und gar kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkant werden müßte, unſer Bewuſtſeyn aller Exiſtenz aber, (es ſey durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüſſe, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen,) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und eine Exiſtenz auſſer dieſem Felde kan zwar nicht ſchlechterdings vor unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Der Begriff eines höchſten Weſens iſt eine in mancher Abſicht ſehr nützliche Idee, ſie iſt aber eben darum, weil ſie blos Idee iſt, ganz unfähig, um vermittelſt ihrer allein unſere Erkentniß in Anſehung deſſen, was exiſtirt,

zu erweitern. Sie vermag nicht einmal ſo viel, daß ſie uns in Anſehung der Möglichkeit eines Mehreren belehrete. Das analytiſche Merkmal der Möglichkeit, das darin beſteht, daß bloſſe Poſitionen (Realitäten) keinen Widerſpruch erzeugen, kan ihm zwar nicht geſtritten werden; weil aber die Verknüpfung aller realen Eigenſchaften in einem Dinge eine Syntheſis iſt, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urtheilen können, weil uns die Realitäten ſpecifiſch nicht gegeben ſind und, wenn dieſes auch geſchähe, überall gar kein Urtheil darin ſtatt findet, weil das Merkmal der Möglichkeit ſynthetiſcher Erkentniſſe immer nur in der Erfahrung geſucht werden muß, zu welcher aber der Gegenſtand einer Idee nicht gehören kan, ſo hat der berühmte Leibnitz bey weitem das nicht geleiſtet, weſſen er ſich ſchmeichelte, nemlich eines ſo erhabenen idealiſchen Weſens Möglichkeit a priori einſehen zu wollen.

Es iſt alſo an dem ſo berühmten ontologiſchen (carteſianiſchen) Beweiſe, vom Daſeyn eines höchſten Weſens aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren und ein Menſch möchte wol eben ſo wenig aus bloſſen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um ſeinen Zuſtand zu verbeſſern, ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängen wolte.

Des

Des dritten Hauptſtücks
Fünfter Abſchnitt.
Von der
Unmöglichkeit eines cosmologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.

Es war etwas ganz Unnatürliches und eine bloſſe Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkührlich entworfenen Idee das Daſeyn des ihr entſprechenden Gegenſtandes ſelbſt ausklauben zu wollen. In der That würde man es nie auf dieſem Wege verſucht haben, wäre nicht die Bedürfniß unſerer Vernunft, zur Exiſtenz überhaupt irgend etwas Nothwendiges (bey dem man im Aufſteigen ſtehen bleiben könne) anzunehmen, vorhergegangen und, wäre nicht die Vernunft, da dieſe Nothwendigkeit unbedingt und a priori gewiß ſeyn muß, gezwungen worden, einen Begriff zu ſuchen, der, wo möglich, einer ſolchen Foderung ein Gnüge thäte, und ein Daſeyn völlig a priori zu erkennen gäbe. Dieſen glaubte man nun in der Idee eines allerrealeſten Weſens zu finden, und ſo wurde dieſe nur zur beſtimteren Kentniß desienigen, wovon man ſchon anderweitig überzeugt oder überredet war, es müſſe exiſtiren, nemlich des nothwendigen Weſens gebraucht. Indes verheelete man dieſen natürlichen Gang der Vernunft, und, anſtatt bey dieſem Begriffe zu endigen, verſuchte man von ihm anzufangen, um die Nothwendigkeit des Daſeyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen beſtim

beſtimt war. Hieraus entſprang nun der verunglückte ontologiſche Beweis, der weder vor den natürlichen und geſunden Verſtand, noch vor die ſchulgerechte Prüfung etwas genugthuendes bey ſich führet.

Der cosmologiſche Beweis, den wir iezt unterſuchen wollen, behält die Verknüpfung der abſoluten Nothwendigkeit mit der höchſten Realität bey, aber, anſtatt, wie der vorige, von der höchſten Realität auf die Nothwendigkeit im Daſeyn zu ſchlieſſen, ſchließt er vielmehr von der, zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Weſens, auf deſſen unbegränzte Realität, und bringt ſo fern alles wenigſtens in das Gleiß einer, ich weiß nicht ob vernünftigen, oder vernünftelnden, wenigſtens natürlichen Schlußart, welche nicht allein vor den gemeinen, ſondern auch den ſpeculativen Verſtand die meiſte Ueberredung bey ſich führt, wie ſie denn auch ſichtbarlich zu allen Beweiſen der natürlichen Theologie die erſte Grundlinien zieht, denen man iederzeit nachgegangen iſt und ferner nachgehen wird, man mag ſie nun durch noch ſo viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verſtecken, als man immer will. Dieſen Beweis, den Leibnitz auch den a contingentia mundi nante, wollen wir iezt vor Augen ſtellen und der Prüfung unterwerfen.

Er lautet alſo: Wenn etwas exiſtirt, ſo muß auch ein ſchlechterdingsnothwendiges Weſen exiſtiren. Nun exiſtire, zum mindeſten, ich ſelbſt: alſo exiſtirt ein abſolutnothwendiges Weſen. Der Unterſatz enthält eine Erfah-

fahrung, der Oberſatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Daſeyn des Nothwendigen *). Alſo hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin iſt er nicht gänzlich a priori geführt, oder ontologiſch, und weil der Gegenſtand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, ſo wird er darum der cosmologiſche Beweis genant. Da er auch von aller beſondern Eigenſchaft der Gegenſtände der Erfahrung, dadurch ſich dieſe Welt von ieder möglichen unterſcheiden mag, abſtrahirt: ſo wird er ſchon in ſeiner Benennung auch vom phyſicotheologiſchen Beweiſe unterſchieden, welcher Beobachtungen der beſonderen Beſchaffenheit dieſer unſerer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht.

Nun ſchließt der Beweis weiter: das nothwendige Weſen kan nur auf eine einzige Art, d. i. in Anſehung aller möglichen entgegengeſezten Prädicate nur durch eines derſelben beſtimt werden, folglich muß es durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimt ſeyn. Nun iſt nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der daſſelbe a priori durchgängig beſtimt, nemlich der des entis realiſſimi: Alſo iſt der Begriff des allerrealeſten Weſens der einzi=

*) Dieſe Schlußfolge iſt zu bekant, als daß es nöthig wäre, ſie hier weitläuftig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transſcendentalen Naturgeſetz der Cauſſalität: daß alles Zufällige ſeine Urſache habe, die, wenn ſie wiederum zufällig iſt, eben ſowol eine Urſache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Urſachen ſich bey einer ſchlechthinnothwendigen Urſache endigen muß, ohne welche ſie keine Vollſtändigkeit haben würde.

einzige, dadurch ein nothwendiges Weſen gedacht werden kan, d. i. es exiſtirt ein hoͤchſtes Weſen nothwendiger Weiſe.

In dieſem cosmologiſchen Argumente kommen ſo viel vernuͤnftelnde Grundſaͤtze zuſammen, daß die ſpeculative Vernunft hier alle ihre dialectiſche Kunſt aufgeboten zu haben ſcheint, um den groͤßtmoͤglichen transſcendentalen Schein zu Stande zu bringen. Wir wollen ihre Pruͤfung indeſſen eine Weile bey Seite ſetzen, um nur eine Liſt derſelben offenbar zu machen, mit welcher ſie ein altes Argument in verkleideter Geſtalt vor ein neues aufſtellt und ſich auf zweier Zeugen Einſtimmung beruft, nemlich einem reinen Vernunftzeugen und einem anderen von empiriſcher Beglaubigung, da es doch nur der erſtere allein iſt, welcher blos ſeinen Anzug und Stimme veraͤndert, um vor einen zweiten gehalten zu werden. Um ſeinen Grund recht ſicher zu legen, fuſſet ſich dieſer Beweis auf Erfahrung und giebt ſich dadurch das Anſehen, als ſey er vom ontologiſchen Beweiſe unterſchieden, der auf lauter reine Begriffe a priori ſein ganzes Vertrauen ſezt. Dieſer Erfahrung aber bedient ſich der cosmologiſche Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nemlich zum Daſeyn eines nothwendigen Weſens uͤberhaupt. Was dieſes vor Eigenſchaften habe, kan der empiriſche Beweisgrund nicht lehren, ſondern da nimt die Vernunft gaͤnzlich von ihm Abſchied und forſcht hinter lauter Begriffen: was nemlich ein abſolutnothwendiges Weſen uͤberhaupt

vor Eigenſchaften haben müſſe, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderliche Bedingungen (requiſita) zu einer abſoluten Nothwendigkeit in ſich enthalte. Nun glaubt ſie im Begriffe eines allerrealeſten Weſens einzig und allein dieſe Requiſite anzutreffen, und ſchließt ſodann: das iſt das ſchlechterdingsnothwendige Weſen. Es iſt aber klar: daß man hiebey vorausſezt, der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität thue dem Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit im Daſeyn völlig gnug, d. i. es laſſe ſich aus iener auf dieſe ſchlieſſen, ein Satz, den das ontologiſche Argument behauptete, welches man alſo im cosmologiſchen Beweiſe annimt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die abſolute Nothwendigkeit iſt ein Daſeyn aus bloſſen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff des entis realiſſimi iſt ein ſolcher Begriff und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daſeyn paſſend und ihm adäquat iſt, ſo muß ich auch einräumen, daß aus ihm das leztere geſchloſſen werden könne. Es iſt alſo eigentlich nur der ontologiſche Beweis aus lauter Begriffen, der in dem ſogenanten cosmologiſchen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung iſt ganz müſſig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der abſoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um dieſe an irgend einem beſtimten Dinge darzuthun. Denn ſobald wir dieſes zur Abſicht haben, müſſen wir ſo fort alle Erfahrung verlaſſen, und unter reinen Begriffen ſuchen, welcher von ihnen wol die Be-

din-

dingungen der Möglichkeit eines abſolutnothwendigen Weſens enthalte. Iſt aber auf ſolche Weiſe nur die Möglichkeit eines ſolchen Weſens eingeſehen, ſo iſt auch ſein Daſeyn dargethan; denn es heißt ſo viel, als: unter allem Möglichen iſt Eines, das abſolute Nothwendigkeit bey ſich führt, d. i. dieſes Weſen exiſtirt ſchlechterdingsnothwendig.

Alle Blendwerke im Schlieſſen entdecken ſich am leichteſten, wenn man ſie auf ſchulgerechte Art vor Augen ſtellt. Hier iſt eine ſolche Darſtellung.

Wenn der Satz richtig iſt: ein iedes ſchlechthinnothwendiges Weſen iſt zugleich das allerrealeſte Weſen (als welches der neruus probandi des cosmologiſchen Beweiſes iſt), ſo muß er ſich, wie alle beiahende Urtheile, wenigſtens per accidens umkehren laſſen; alſo einige allerrealeſte Weſen ſind zugleich ſchlechthinnothwendige Weſen. Nun iſt aber ein ens realiſſimum von einem anderen in keinem Stücke unterſchieden und, was alſo von einigen unter dieſem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ich (in dieſem Falle) auch ſchlechthin umkehren können, d. i. ein iedes allerrealeſte Weſen iſt ein nothwendiges Weſen. Weil nun dieſer Satz blos aus ſeinen Begriffen a priori beſtimt iſt: ſo muß der bloſſe Begriff des realeſten Weſens auch die abſolute Nothwendigkeit deſſelben bey ſich führen, welches eben der ontologiſche Beweis behauptete und der cosmologiſche nicht anerken=

erkennen wolte, gleichwol aber ſeinen Schlüſſen, obzwar verſtekter Weiſe, unterlegte.

So iſt denn der zweite Weg, den die ſpeculative Vernunft nimt, um das Daſeyn des höchſten Weſens zu beweiſen, nicht allein mit dem erſten gleich trüglich, ſondern hat noch dieſes tadelhafte an ſich, daß er eine ignoratio elenchi begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Fußſteig zu führen, aber, nach einem kleinen Umſchweif, uns wiederum auf den alten zurück bringt, den wir ſeinetwegen verlaſſen hatten.

Ich habe kurz vorher geſagt: daß in dieſem cosmologiſchen Argumente ſich ein ganzes Neſt von dialectiſchen Anmaſſungen verborgen halte, welches die transſcendentale Critik leicht entdecken und zerſtöhren kan. Ich will ſie iezt nur anführen und es dem ſchon geübten Leſer überlaſſen, den trüglichen Grundſätzen weiter nachzuforſchen und ſie aufzuheben.

Da befindet ſich denn z. B. 1. der transſcendentale Grundſatz: vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchlieſſen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung iſt, auſſerhalb derſelben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der blos intellectuelle Begriff des Zufälligen kan gar keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Cauſſalität, hervorbringen, und der Grundſatz der lezteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal ſeines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber ſolte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2. Der

 Schluß,

Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebenen Urſachen in der Sinnenwelt auf eine erſte Urſache zu ſchlieſſen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs ſelbſt in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger dieſen Grundſatz über dieſelbe (wohin dieſe Kette gar nicht verlängert werden kan) ausdehnen können. 3. Die falſche Selbſtbefriedigung der Vernunft, in Anſehung der Vollendung dieſer Reihe, dadurch: daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit ſtatt finden kan, wegſchaft und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kan, dieſes vor eine Vollendung ſeines Begriffs annimt. 4. Die Verwechſelung der logiſchen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerſpruch) mit der transſcendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer ſolchen Syntheſis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kan, u. ſ. w.

Das Kunſtſtück des cosmologiſchen Beweiſes zielet blos darauf ab, um dem Beweiſe des Daſeyns eines nothwendigen Weſens a priori durch bloſſe Begriffe auszuweichen, der ontologiſch geführt werden müßte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen. In dieſer Abſicht ſchlieſſen wir aus einem zum Grunde gelegten wirklichen Daſeyn (einer Erfahrung überhaupt), ſo gut es ſich will thun laſſen, auf irgend eine ſchlechterdingsnothwendige Bedingung deſſelben. Wir haben alsdenn dieſer ihre Möglichkeit nicht nöthig zu erklären. Denn, wenn

bewieſen iſt, daß ſie da ſey, ſo iſt die Frage wegen ihrer Möglichkeit ganz unnöthig. Wollen wir nun dieſes nothwendige Weſen nach ſeiner Beſchaffenheit näher beſtimmen, ſo ſuchen wir nicht dasienige, was hinreichend iſt, aus ſeinem Begriffe die Nothwendigkeit des Daſeyns zu begreifen, denn könten wir dieſes, ſo hätten wir keine empiriſche Vorausſetzung nöthig; nein, wir ſuchen nur die negative Bedingung, (conditio ſine qua non), ohne welche ein Weſen nicht abſolutnothwendig ſeyn würde. Nun würde das in aller anderen Art von Schlüſſen, aus einer gegebenen Folge auf ihren Grund, wol angehen; es trift ſich aber hier unglücklicher Weiſe, daß die Bedingung, die man zur abſoluten Nothwendigkeit fodert, nur in einem einzigen Weſen angetroffen werden kan, welches daher in ſeinem Begriffe alles, was zur abſoluten Nothwendigkeit erfoderlich iſt, enthalten müßte, und alſo einen Schluß a priori auf dieſelbe möglich macht, d. i. ich müßte auch umgekehrt ſchlieſſen können: welchem Dinge dieſer Begriff (der höchſten Realität) zukomt, das iſt ſchlechterdings nothwendig und, kan ich ſo nicht ſchlieſſen, (wie ich denn dieſes geſtehen muß, wenn ich den ontologiſchen Beweis vermeiden will), ſo bin ich auch auf meinem neuen Wege verunglückt und befinde mich wiederum da, von wo ich ausging. Der Begriff des höchſten Weſens thut wol allen Fragen a priori ein Gnüge, die wegen der inneren Beſtimmungen eines Dinges können aufgeworfen werden, und iſt darum auch ein Ideal ohne

Gleichen, weil der allgemeine Begriff daſſelbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet. Er thut aber der Frage wegen ſeines eigenen Daſeyns gar kein Gnüge, als warum es doch eigentlich nur zu thun war, und man konte auf die Erkundigung deſſen, der das Daſeyn eines nothwendigen Weſens annahm und nur wiſſen wolte, welches denn unter allen Dingen davor angeſehen werden müſſe, nicht antworten: Dies hier iſt das nothwendige Weſen.

Es mag wol erlaubt ſeyn, das Daſeyn eines Weſens von der höchſten Zulänglichkeit, als Urſache zu allen möglichen Wirkungen, anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche ſie ſucht, zu erleichteren. Allein, ſich ſo viel herauszunehmen: daß man ſo gar ſage: ein ſolches Weſen exiſtirt nothwendig, iſt nicht mehr die beſcheidene Aeuſſerung einer erlaubten Hypotheſe, ſondern die dreuſte Anmaſſung einer apodictiſchen Gewißheit; denn, was man als ſchlechthinnothwendig zu erkennen vorgiebt, davon muß auch die Erkentniß abſolute Nothwendigkeit bey ſich führen.

Die ganze Aufgabe des transſcendentalen Ideals komt darauf an: entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit deſſelben zu finden. Kan man das eine, ſo muß man auch das andere können; denn als ſchlechthinnothwendig erkent die Vernunft nur dasjenige, was aus ſeinem Begriffe nothwendig iſt. Aber beides

des überſteigt gänzlich alle äuſſerſte Beſtrebungen, unſeren Verſtand über dieſen Punct zu befriedigen, aber auch alle Verſuche, ihn wegen dieſes ſeines Unvermögens zu beruhigen.

Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den lezten Träger aller Dinge, ſo unentbehrlich bedürfen, iſt der wahre Abgrund vor die menſchliche Vernunft. Selbſt die Ewigkeit, ſo ſchauderhafterhaben ſie auch ein Haller ſchildern mag, macht lange den ſchwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn ſie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt ſie nicht. Man kan ſich des Gedanken nicht erwehren, man kan ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Weſen, welches wir uns auch als das Höchſte unter allen möglichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, auſſer mir iſt nichts, ohne das, was blos durch meinen Willen etwas iſt; aber woher bin ich denn? Hier ſinkt alles unter uns und die gröſste Vollkommenheit, wie die kleinſte, ſchwebt ohne Haltung blos vor der ſpeculativen Vernunft, der es nichts koſtes, die eine ſo wie die andere, ohne die mindeſte Hinderniß verſchwinden zu laſſen.

Viele Kräfte der Natur, die ihr Daſeyn durch gewiſſe Wirkungen äuſſern, bleiben vor uns unerforſchlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachſpühren. Das den Erſcheinungen zum Grunde liegende transſcendentale Obiect und, mit demſelben der Grund, warum unſere Sinnlichkeit dieſe vielmehr als andere

dere oberſte Bedingungen habe, ſind und bleiben vor uns unerforſchlich, obzwar die Sache ſelbſt übrigens gegeben, aber nur nicht eingeſehen iſt. Ein Jdeal der reinen Vernunft kan aber nicht unerforſchlich heiſſen, weil es weiter keine Beglaubigung ſeiner Realität aufzuweiſen hat, als die Bedürfniß der Vernunft, vermittelſt deſſelben alle ſynthetiſche Einheit zu vollenden. Da es alſo nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſo iſt es auch nicht als ein ſolcher unerforſchlich, vielmehr muß er, als bloſſe Jdee, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Aufloſung finden und alſo erforſcht werden können; denn eben darin beſteht Vernunft: daß wir von allen unſeren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es ſey aus obiectiven, oder, wenn ſie ein bloſſer Schein ſind, aus ſubiectiven Gründen Rechenſchaft geben können.

Entdeckung und Erklärung des dialectiſchen Scheins in allen transſcendentalen Beweiſen vom Daſeyn eines nothwendigen Weſens.

Beide bisher geführte Beweiſe waren transſcendental, d. i. unabhängig von empiriſchen Principien verſucht. Denn, obgleich der cosmologiſche eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, ſo iſt er doch nicht aus irgend einer beſonderen Beſchaffenheit derſelben, ſondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durchs empiriſche Bewuſtſeyn überhaupt gegebene Exiſtenz, geführet

und verläßt ſo gar dieſe Anleitung, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Was iſt nun in dieſen transſcendentalen Beweiſen die Urſache des dialectiſchen, aber natürlichen Scheins, welcher die Begriffe der Nothwendigkeit und höchſten Realität verknüpft und dasienige, was doch nur Idee ſeyn kan, realiſirt und hypoſtaſirt? Was iſt die Urſache der Unvermeidlichkeit, etwas als an ſich nothwendig unter den exiſtirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich von dem Daſeyn eines ſolchen Weſens als einem Abgrunde zurückzubeben, und wie fängt man es an, daß ſich die Vernunft hierüber ſelbſt verſtehe und aus dem ſchwankenden Zuſtande eines ſchüchternen und immer wiederum zurückgenommenen Beifalls, zur ruhigen Einſicht gelange?

Es iſt etwas überaus Merkwürdiges: daß, wenn man vorausſezt, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann: daß auch irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht ſicheren) Schluſſe beruhete das cosmologiſche Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, ſo finde ich, daß ſein Daſeyn niemals von mir als ſchlechterdings nothwendig vorgeſtellt werden könne, und daß mich nichts hindere, es mag exiſtiren was da wolle, das Nichtſeyn deſſelben zu denken, mithin ich zwar zu dem Exiſtirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müſſe, kein einziges Ding aber ſelbſt, als an ſich nothwendig, denken könne: Das heißt:

heißt: ich kan das Zurückgehen zu den Bedingungen des Exiſtirens niemals vollenden, ohne ein nothwendig Weſen anzunehmen, ich kan aber von demſelben niemals anfangen.

Wenn ich zu exiſtirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt bin, ſo folgt daraus unvermeidlich: daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge ſelbſt angehen und treffen müſſe, weil ſonſt ein Widerſpruch vorgehen würde, mithin keiner dieſer beiden Grundſätze obiectiv ſey, ſondern ſie allenfalls nur ſubiective Principien der Vernunft ſeyn können, nemlich einer Seits zu allem, was als exiſtirend gegeben iſt, etwas zu ſuchen, das nothwendig iſt, d. i. niemals anderswo, als bey einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, anderer Seits aber auch dieſe Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empiriſches als unbedingt anzunehmen, und ſich dadurch fernerer Ableitung zu überheben. In ſolcher Bedeutung können beide Grundſätze als blos hevriſtiſch und regulativ, die nichts, als das formale Intereſſe der Vernunft beſorgen, ganz wol bey einander beſtehen. Denn der eine ſagt, ihr ſollt ſo über die Natur philoſophiren, als ob es zu allem, was zur Exiſtenz gehört, einen nothwendigen erſten Grund gebe, lediglich um ſyſtematiſche Einheit in euer Erkentniß zu bringen, indem ihr einer ſolchen Idee, nemlich einem eingebildeten oberſten Grunde, nachgeht: der andere aber warnet euch, keine ein=

einzige Beſtimmung, die die Exiſtenz der Dinge betrift, vor einen ſolchen oberſten Grund, d. i. als abſolutnothwendig anzunehmen, ſondern euch noch immer den Weg zur ferneren Ableitung offen zu erhalten und ſie daher iederzeit noch als bedingt zu behandeln. Wenn aber vor uns alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingtnothwendig betrachtet werden muß: ſo kan auch kein Ding (das empiriſch gegeben ſeyn mag) als abſolutnothwendig angeſehen werden.

Es folgt aber hieraus: daß ihr das Abſolutnothwendige auſſerhalb der Welt annehmen müßt; weil es nur zu einem Princip der größtmöglichen Einheit der Erſcheinungen, als deren oberſter Grund, dienen ſoll und ihr in der Welt niemals dahin gelangen könt, weil die zweite Regel euch gebietet, alle empiriſche Urſachen der Einheit iederzeit als abgeleitet anzuſehen.

Die Philoſophen des Alterthums ſahen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, als urſprünglich und nothwendig an. Würden ſie aber die Materie nicht als Subſtratum der Erſcheinungen reſpectiv, ſondern an ſich ſelbſt ihrem Daſeyn nach betrachtet haben, ſo wäre die Idee der abſoluten Nothwendigkeit ſo gleich verſchwunden. Denn es iſt nichts, was die Vernunft an dieſes Daſeyn ſchlechthin bindet, ſondern ſie kan ſolches, iederzeit und ohne Widerſtreit, in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag auch allein die abſolute Nothwendigkeit.

Es mußte alſo bey dieſer Ueberredung ein gewiſſes regulative Princip zum Grunde liegen. In der That iſt auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zuſammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberſte empiriſche Principium der Einheit der Erſcheinungen und hat, ſo fern als es empiriſch unbedingt iſt, eine Eigenſchaft des regulativen Princips an ſich. Gleichwol, da iede Beſtimmung der Materie, welche das Reale derſelben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wickung (Handlung) iſt, die ihre Urſache haben muß und daher immer noch abgeleitet iſt, ſo ſchickt ſich die Materie doch nicht zur Idee eines nothwendigen Weſens, als eines Princips aller abgeleiteten Einheit; weil iede ihrer realen Eigenſchaften, als abgeleitet, nur bedingt nothwendig iſt und alſo an ſich aufgehoben werden kan, hiemit aber das ganze Daſeyn der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieſes aber nicht geſchähe, wir den höchſten Grund der Einheit empiriſch erreicht haben würden, welches durch das zweite regulative Princip verboten wird, ſo folgt: daß die Materie, und überhaupt, was zur Welt gehörig iſt, zu der Idee eines nothwendigen Urweſens, als eines bloſſen Princips der größten empiriſchen Einheit, nicht ſchicklich ſey, ſondern daß es auſſerhalb der Welt geſezt werden müſſe, da wir denn die Erſcheinungen der Welt und ihr Daſeyn immer getroſt von anderen ableiten können, als ob es kein nothwendig Weſen gäbe und dennoch zu der Vollſtändigkeit der Ableitung unaufhörlich ſtreben können:

nen, als ob ein ſolches, als ein oberſter Grund, voraus=geſezt wäre.

Das Ideal des höchſten Weſens iſt nach dieſen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie aus einer allgnugſamen nothwendigen Urſache entſpränge, um darauf die Regel einer ſyſtematiſchen und nach allgemeinen Geſetzen nothwendigen Einheit in der Erkärung derſelben zu gründen und iſt nicht eine Behauptung einer an ſich nothwendigen Exiſtenz. Es iſt aber zugleich unvermeidlich, ſich, vermittelſt einer transſcendentalen Subreption, dieſes formale Princip als conſtitutiv vorzuſtellen und ſich dieſe Einheit hypoſtatiſch zu denken. Denn, ſo wie der Raum, weil er alle Geſtalten, die lediglich verſchiedene Einſchränkungen deſſelben ſind, urſprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Principium der Sinnlichkeit iſt, dennoch eben darum vor ein ſchlechterdings nothwendiges vor ſich beſtehendes Etwas und einen a priori an ſich ſelbſt gegebenen Gegenſtand gehalten wird, ſo geht es auch ganz natürlich zu: daß, da die ſyſtematiſche Einheit der Natur auf keinerley Weiſe zum Princip des empiriſchen Gebrauchs unſerer Vernunft aufgeſtellet werden kan, als ſo fern wir die Idee eines allerrealeſten Weſens, als der oberſten Urſache, zum Grunde legen, dieſe Idee dadurch als ein wirklicher Gegenſtand und dieſer wiederum, weil er die oberſte Bedingung iſt, als nothwendig vorgeſtellet, mithin ein regulatives Prin=

cip in ein conſtitutives verwandelt werde, welche Unterſchiebung ſich dadurch offenbart: daß, wenn ich nun dieſes oberſte Weſen, welches reſpectiv auf die Welt ſchlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding vor ſich betrachte, dieſe Nothwendigkeit keines Begriffs fähig iſt, und alſo nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypoſtatiſche Bedingung des Daſeyns, in meiner Vernunft anzutreffen geweſen ſeyn müſſe.

Des dritten Hauptſtücks Sechſter Abſchnitt.

Von der Unmöglichkeit des phyſicotheologiſchen Beweiſes.

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem Daſeyn überhaupt, das, was gefodert wird, leiſten kan, ſo bleibt noch ein Mittel übrig, zu verſuchen, ob nicht eine beſtimmte Erfahrung, mithin die, der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beſchaffenheit und Anordnung einen Beweisgrund abgebe, der uns ſicher zur Ueberzeugung von dem Daſeyn eines höchſten Weſens verhelfen könne. Einen ſolchen Beweis würden wir den phyſicotheologiſchen nennen. Solte dieſer auch unmöglich ſeyn: ſo iſt überall kein gnugthuender Beweis aus blos ſpeculativer Vernunft vor das Daſeyn eines Weſens, welches unſerer transſcendentalen Idee entſpräche, möglich.

Man

Man wird nach allen obigen Bemerkungen bald einſehen, daß der Beſcheid auf dieſe Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet werden könne. Denn, wie kan iemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemeſſen ſeyn ſolte? Darin beſteht eben das Eigenthümliche der lezteren, daß ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren könne. Die transſcendentale Idee von einem nothwendigen allgnugſamen Urweſen iſt ſo überſchwenglich groß, ſo hoch über alles Empiriſche, das iederzeit bedingt iſt, erhaben, daß man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kan, um einen ſolchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt und ſtets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Geſetz irgend einer empiriſchen Syntheſis ein Beiſpiel, oder dazu die mindeſte Leitung giebt, ſuchen werden.

Würde das höchſte Weſen in dieſer Kette der Bedingungen ſtehen, ſo würde es ſelbſt ein Glied der Reihe derſelben ſeyn und, eben ſo, wie die niedere Glieder, denen es vorgeſezt iſt, noch fernere Unterſuchung wegen ſeines noch höheren Grundes erfodern. Will man es dagegen von dieſer Kette trennen und, als ein blos intelligibeles Weſen, nicht in der Reihe der Natururſachen mit begreifen: welche Brücke kan die Vernunft alsdenn wol ſchlagen, um zu demſelben zu gelangen? Da alle Geſetze des Ueberganges von Wirkungen zu Urſachen, ia alle Syntheſis und Erweiterung unſerer Erkentniß überhaupt auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin blos auf

Gegen-

Gegenſtände der Sinnenwelt geſtellt ſeyn und nur in Anſehung ihrer eine Bedeutung haben können.

Die gegenwärtige Welt eröfnet uns einen ſo unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäſſigkeit und Schönheit, man mag dieſe nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegränzten Theilung deſſelben verfolgen, daß ſelbſt nach den Kentniſſen, welche unſer ſchwache Verſtand davon hat erwerben können, alle Sprache, über ſo viele und unabſehlich groſſe Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu meſſen und ſelbſt unſere Gedanken alle Begränzung vermiſſen, ſo, daß ſich unſer Urtheil vom Ganzen in ein ſprachloſes, aber deſto beredteres Erſtaunen auflöſen muß. Allerwerts ſehen wir eine Kette der Wirkungen und Urſachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäſſigkeit im Entſtehen oder Vergehen, und, indem nichts von ſelbſt in den Zuſtand getreten iſt, darin es ſich befindet, ſo weiſet er immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als ſeiner Urſache, welche gerade eben dieſelbe weitere Nachfrage nothwendig macht, ſo, daß auf ſolche Weiſe das ganze All im Abgrunde des Nichts verſinken müßte, nähme man nicht etwas an, das auſſerhalb dieſem unendlichen Zufälligen, vor ſich ſelbſt urſprünglich und unabhängig beſtehend, daſſelbe hielte und, als die Urſache ſeines Urſprungs, ihm zugleich ſeine Fortdauer ſicherte. Dieſe höchſte Urſache (in Anſehung aller Dinge der Welt) wie groß ſoll man ſie ſich denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen Inhalte

halte nach, noch weniger wiſſen wir ihre Gröſſe durch die Vergleichung mit allem, was möglich iſt, zu ſchätzen. Was hindert uns aber, daß, da wir einmal in Abſicht auf Cauſſalität ein äuſſerſtes und oberſtes Weſen bedürfen, es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche ſetzen ſolten, welches wir leicht, obzwar freilich nur durch den zarten Umriß eines abſtracten Begriffs, bewerkſtelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer einigen Subſtanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorſtellen, welcher Begriff der Foderung unſerer Vernunft in der Erſpahrung der Principien günſtig, in ſich ſelbſt keinen Widerſprüchen unterworfen und ſelbſt der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine ſolche Idee auf Ordnung und Zweckmäſſigkeit giebt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entſchiedene Art zuwider iſt.

Dieſer Beweis verdient iederzeit mit Achtung genant zu werden. Er iſt der älteſte, kläreſte und der gemeinen Menſchenvernunft am meiſten angemeſſene. Er belebt das Studium der Natur, ſo wie er ſelbſt von dieſem ſein Daſeyn hat und dadurch immer neue Kraft bekomt. Er bringt Zwecke und Abſichten dahin, wo ſie unſere Beobachtung nicht von ſelbſt entdekt hätte und erweitert unſere Naturkentniſſe durch den Leitfaden einer beſonderen Einheit, deren Princip auſſer der Natur iſt. Dieſe Kentniſſe wirken aber wieder auf ihre Urſache, nemlich die

veranlaſſende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchſten Urheber bis zu einer unwiderſtehlichen Ueberzeugung.

Es würde daher nicht allein troſtlos, ſondern auch ganz umſonſt ſeyn, dem Anſehen dieſes Beweiſes etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch ſo mächtige und unter ihren Händen immer wachſende, obzwar nur empiriſche Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kan durch keine Zweifel ſubtiler abgezogener Speculation ſo niedergedrükt werden, daß ſie nicht aus ieder grübleriſchen Unentſchloſſenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den ſie auf die Wunder der Natur und der Maieſtät des Weltbaues wirft, geriſſen werden ſolte, um ſich von Gröſſe zu Gröſſe bis zur allerhöchſten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum oberſten und unbedingten Urheber zu erheben.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäſſigkeit und Nützlichkeit dieſes Verfahrens nichts einzuwenden, ſondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, ſo können wir darum doch die Anſprüche nicht billigen, welche dieſe Beweisart auf apodictiſche Gewißheit und auf einen, gar keiner Gunſt, oder fremder Unterſtützung bedürftigen Beifall machen möchte und es kan der guten Sache keinesweges ſchaden, die dogmatiſche Sprache eines hohnſprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäſſigung und Beſcheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden

Glau=

Glaubens, herabzuſtimmen. Ich behaupte demnach: daß der phyſicotheologiſche Beweis das Daſeyn eines höchſten Weſens niemals allein darthun könne, ſondern es iederzeit dem ontologiſchen (welchem er nur zur Introduction dient), überlaſſen müſſe, dieſen Mangel zu ergänzen, mithin dieſer immer noch den einzigmöglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein ſpeculativer Beweis ſtatt findet), enthalte, den keine menſchliche Vernunft vorbey gehen kan.

Die Hauptmomente des gedachten phyſiſchtheologiſchen Beweiſes ſind folgende: 1. In der Welt finden ſich allerwerts deutliche Zeichen einer Anordnung nach beſtimter Abſicht, mit groſſer Weisheit ausgeführt und in einem Ganzen, von unbeſchreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts ſo wol, als auch unbegränzter Gröſſe des Umfangs; 2. Denen Dingen der Welt iſt dieſe zweckmäſſige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verſchiedener Dinge konte von ſelbſt, durch ſo vielerley ſich vereinigende Mittel, zu beſtimten Endabſichten nicht zuſammen ſtimmen, wären ſie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3. Es exiſtirt alſo eine erhabene und weiſe Urſache (oder mehrere), die nicht blos, als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, ſondern, als Intelligenz, durch Freiheit die Urſache der Welt ſeyn muß. 4. Die Einheit derſelben läßt ſich aus der Einheit der wechſelſeitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von ei-

 nem

nem künſtlichen Bauwerk, an demienigen, wohin unſere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiter hin aber, nach allen Grundſätzen der Analogie, mit Wahrſcheinlichkeit ſchlieſſen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluß zu chicaniren, da ſie aus der Analogie einiger Naturproducte mit demienigen, was menſchliche Kunſt hervorbringt, wenn ſie der Natur Gewalt thut und ſie nöthigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, ſondern ſich in die unſrige zu ſchmiegen, (der Aehnlichkeit derſelben mit Häuſern, Schiffen, Uhren) ſchließt, es werde eben eine ſolche Cauſſalität, nemlich Verſtand und Wille, bey ihr zum Grunde liegen, wenn ſie die innere Möglichkeit der freiwirkenden Natur (die alle Kunſt und vielleicht ſelbſt ſo gar die Vernunft zuerſt möglich macht), noch von einer anderen, obgleich übermenſchlichen Kunſt ableitet, welche Schlußart vielleicht die ſchärfſte transſc. Critik nicht aushalten dürfte, muß man doch geſtehen, daß, wenn wir einmal eine Urſache nennen ſollen, wir hier nicht ſicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäſſigen Erzeugungen, die die einzige ſind, wovon uns die Urſachen und Wirkungsart völlig bekant ſind, verfahren können. Die Vernunft würde es bey ſich ſelbſt nicht verantworten können, wenn ſie von der Cauſſalität, die ſie kent, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die ſie nicht kent, übergehen wolte.

Nach dieſem Schluſſe müßte die Zweckmäſſigkeit und Wolgereimtheit ſo vieler Naturanſtalten blos die Zufälligkeit

keit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Subſtanz in der Welt beweiſen; denn zu dem lezteren würde noch erfodert werden, daß bewieſen werden könte: die Dinge der Welt wären an ſich ſelbſt zu dergleichen Ordnung und Einſtimmung, nach allgemeinen Geſetzen, untauglich, wenn ſie nicht, ſelbſt ihrer Subſtanz nach, das Product einer höchſten Weisheit wären, wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menſchlicher Kunſt, erfodert werden würden. Der Beweis könte alſo höchſtens einen Weltbaumeiſter, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer ſehr eingeſchränkt wäre, aber nicht einen Weltſchöpfer, deſſen Idee alles unterworfen iſt, darthun, welches zu der groſſen Abſicht, die man vor Augen hat, nemlich ein allgnugſames Urweſen zu beweiſen, bey weitem nicht hinreichend iſt. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie ſelbſt beweiſen, ſo müßten wir zu einem transſcendentalen Argumente unſere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden ſollen.

Der Schluß gehet alſo von der in der Welt ſo durchgängig beobachtenden Ordnung und Zweckmäſſigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache. Der Begriff dieſer Urſache aber muß uns etwas ganz Beſtimtes von ihr zu erkennen geben und er kan alſo kein anderer ſeyn, als der von einem Weſen, das alle Macht, Weisheit ꝛc. mit einem Worte, alle Vollkommenheit, als ein allgnugſames We-

ſen, beſizt. Denn die Prädicate von ſehr groſſer, von erſtaunlicher, von unermeßlicher Macht und Treflichkeit geben gar keinen beſtimten Begriff und ſagen eigentlich nicht, was das Ding an ſich ſelbſt ſey, ſondern ſind nur Verhältnißvorſtellungen von der Gröſſe des Gegenſtandes, den der Beobachter (der Welt) mit ſich ſelbſt und ſeiner Faſſungskraft vergleicht und die gleich hochpreiſend ausfallen, man mag den Gegenſtand vergröſſern, oder das beobachtende Subiect in Verhältniß auf ihn kleiner machen. Wo es auf Gröſſe (der Vollkommenheit) eines Dinges überhaupt ankomt, da giebt es keinen beſtimten Begriff, als der, ſo die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur das All (omnitudo) der Realität iſt im Begriffe durchgängig beſtimt.

Nun will ich nicht hoffen, daß ſich iemand unterwinden ſolte, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröſſe (nach Umfang ſo wol als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchſten Weisheit, der Welteinheit zur abſoluten Einheit des Urhebers ꝛc einzuſehen. Alſo kan die Phyſicotheologie keinen beſtimten Begriff von der oberſten Welturſache geben und daher zu einem Princip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen ſoll, nicht hinreichend ſeyn.

Der Schritt zu der abſoluten Totalität iſt durch den empiriſchen Weg ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn doch aber im phyſiſchtheologiſchen Beweiſe. Wel-

ches

ches Mittels bedient man ſich alſo wol, über eine ſo weite Kluft zu kommen?

Nachdem man bis zur Bewunderung der Gröſſe der Weisheit, der Macht ꝛc des Welturhebers gelanget iſt und nicht weiter kommen kan, ſo verläßt man auf einmal dieſes durch empiriſche Beweisgründe geführte Argument und geht zu der, gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäſſigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſelben. Von dieſer Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transſcendentale Begriffe, zum Daſeyn eines Schlechthinnothwendigen und von dem Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit der erſten Urſache auf den durchgängig beſtimten, oder beſtimmenden Begriff deſſelben, nemlich einer allbefaſſenden Realität. Alſo blieb der phyſiſchtheologiſche Beweis in ſeiner Unternehmung ſtecken, ſprang in dieſer Verlegenheit plötzlich zu dem cosmologiſchen Beweiſe über und, da dieſer nur ein verſteckter ontologiſcher Beweis iſt, ſo vollführte er ſeine Abſicht wirklich blos durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandſchaft mit dieſer abgeleugnet und alles auf einleuchtende Beweiſe aus Erfahrung ausgeſezt hatte.

Die Phyſicotheologen haben alſo gar nicht Urſache gegen die transſcendentale Beweisart ſo ſpröde zu thun und auf ſie mit dem Eigendünkel hellſehender Naturkenner, als auf das Spinnengewebe finſterer Grübler, herabzuſehen. Denn, wenn ſie ſich nur ſelbſt prüfen wolten, ſo würden ſie finden: daß, nachdem ſie eine gute Strecke auf dem

Boden der Natur und Erfahrung fortgegangen ſind und ſich gleichwol immer noch eben ſo weit von dem Gegenſtande ſehen, der ihrer Vernunft entgegen ſcheint, ſie plötzlich dieſen Boden verlaſſen und ins Reich bloſſer Möglichkeiten übergehen, wo ſie auf den Flügeln der Ideen demienigen nahe zu kommen hoffen, was ſich aller ihrer empiriſchen Nachſuchung entzogen hatte. Nachdem ſie endlich durch einen ſo mächtigen Sprung feſten Fuß gefaßt zu haben vermeinen, ſo verbreiten ſie den nunmehr beſtimten Begriff (in deſſen Beſitz ſie, ohne zu wiſſen wie, gekommen ſind), über das ganze Feld der Schöpfung und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Product der reinen Vernunft war, obzwar kümmerlich gnug und weit unter der Würde ſeines Gegenſtandes, durch Erfahrung, ohne doch geſtehen zu wollen, daß ſie zu dieſer Kentniß oder Vorausſetzung durch einen anderen Fußſteig, als den der Erfahrung, gelanget ſind.

So liegt demnach dem phyſicotheologiſchen Beweiſe der cosmologiſche, dieſem aber der ontologiſche Beweis, vom Daſeyn eines einigen Urweſens als höchſten Weſens, zum Grunde und, da auſſer dieſen dreien Wegen keiner mehr der ſpeculativen Vernunft offen iſt: ſo iſt der ontologiſche Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis, von einem ſo weit über allen empiriſchen Verſtandesgebrauch erhabenen Satze, möglich iſt.

Des dritten Hauptſtücks Siebenter Abſchnitt.

Critik aller Theologie aus ſpeculativen Principien der Vernunft.

Wenn ich unter Theologie die Erkentniß des Urweſens verſtehe, ſo iſt ſie entweder die aus bloſſer Vernunft (theologia rationalis) oder aus Offenbahrung (revelata). Die erſtere denkt ſich nun ihren Gegenſtand entweder blos durch reine Vernunft, vermittelſt lauter transſcendentaler Begriffe, (ens originarium, realiſſimum, ens entium) und heißt die transſcendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den ſie aus der Natur (unſerer Seele) entlehnt, als die höchſte Intelligenz und müßte die natürliche Theologie heiſſen. Der, ſo allein eine transſcendentale Theologie einräumt, wird Deiſt, der, ſo auch eine natürliche Theologie annimt, Theiſt genant. Der erſtere giebt zu, daß wir allenfals das Daſeyn eines Urweſens durch bloſſe Vernunft erkennen können, aber unſer Begriff von ihm blos transſcendental ſey, nemlich nur als von einem Weſen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher beſtimmen kan. Der zweite behauptet, die Vernunft ſey im Stande, den Gegenſtand nach der Analogie mit der Natur näher zu beſtimmen, nemlich: als ein Weſen, das durch Verſtand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in ſich enthalte. Jener ſtellet ſich alſo unter demſelben blos eine Welturſache, (ob durch die Noth-

Nothwendigkeit ſeiner Natur, oder durch Freiheit, bleibt unemtſchieden), dieſen einen Welturheber vor.

Die transſcendentale Theologie iſt entweder diejenige, welche das Daſeyn des Urweſens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu ſie gehöret, etwas näher zu beſtimmen), abzuleiten gedenkt und heißt Cosmotheologie, oder glaubt durch bloſſe Begriffe, ohne Beihülfe der mindeſten Erfahrung, ſein Daſeyn zu erkennen und wird Ontotheologie genant.

Die natürliche Theologie ſchließt auf die Eigenſchaften und das Daſeyn eines Welturhebers, aus der Beſchaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieſer Welt angetroffen wird, in welcher zweierley Cauſſalität und deren Regel angenommen werden muß, nemlich Natur und Freiheit. Daher ſteigt ſie von dieſer Welt zur höchſten Intelligenz auf, entweder als dem Princip aller natürlichen, oder aller ſittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im erſteren Falle heißt ſie Phyſicotheologie, im lezten Moraltheologie *).

Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa blos eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, ſondern ein höchſtes Weſen, das durch Verſtand und

*) Nicht theologiſche Moral; denn die enthält ſittliche Geſetze, welche das Daſeyn eines höchſten Weltregierers vorausſetzen, dahingegen die Moraltheologie eine Ueberzeugung vom Daſeyn eines höchſten Weſens iſt, welche auf ſittliche Geſetze gegründet iſt.

und Freiheit der Urheber der Dinge ſeyn ſoll, zu verſtehen gewohnt iſt, und auch dieſer Begriff allein uns intereſſirt, ſo könte man, nach der Strenge, dem Deiſten allen Glauben an Gott abſprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urweſens, oder oberſten Urſache übrig laſſen. Indeſſen, da niemand darum, weil er etwas ſich nicht zu behaupten getraut, beſchuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, ſo iſt es gelinder und billiger zu ſagen: der Deiſt glaube einen Gott, der Theiſt aber einen lebendigen Gott (ſummam intelligentiam). Jezt wollen wir die mögliche Quellen aller dieſer Verſuche der Vernunft aufſuchen.

Ich begnüge mich hier, die theoretiſche Erkentniß durch eine ſolche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da iſt, die practiſche aber, dadurch ich mir vorſtelle, was da ſeyn ſoll. Dieſemnach iſt der theoretiſche Gebrauch der Vernunft derienige, durch den ich a priori (als nothwendig) erkenne, daß etwas ſey, der practiſche aber, durch den a priori erkant wird, was geſchehen ſolle. Wenn nun entweder, daß etwas ſey, oder geſchehen ſolle, ungezweifelt gewiß, aber doch nur bedingt iſt: ſo kan doch entweder eine gewiſſe beſtimte Bedingung dazu ſchlechthin nothwendig ſeyn, oder ſie kan nur als beliebig und zufällig vorausgeſezt werden. Im erſteren Falle wird die Bedingung poſtulirt, (per theſin) im zweiten ſupponirt, (per hypotheſin). Da es practiſche Geſetze giebt, die ſchlechthin nothwendig ſind (die moraliſche), ſo muß,

wenn dieſe irgend ein Daſeyn, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, nothwendig vorausſetzen, dieſes Daſeyn poſtulirt werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf dieſe beſtimte Bedingung geht, ſelbſt a priori als ſchlechterdingsnothwendig erkant wird. Wir werden künftig von den moraliſchen Geſetzen zeigen: daß ſie das Daſeyn eines höchſten Weſens nicht blos vorausſetzen, ſondern auch, da ſie in anderweitiger Betrachtung ſchlechterdings nothwendig ſind, es mit Recht, aber freilich nur practiſch, poſtuliren; iezt ſetzen wir dieſe Schlußart noch bey Seite.

Da, wenn blos von dem, was da iſt (nicht, was ſeyn ſoll), die Rede iſt, das Bedingte, welches uns in der Erfahrung gegeben wird, iederzeit auch als zufällig gedacht wird, ſo kan die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als ſchlethinnothwendig erkant werden, ſondern dient nur als eine reſpectivnothwendige, oder vielmehr nöthige, an ſich ſelbſt aber und a priori willkührliche Vorausſetzung zum Vernunfterkentniß des Bedingten. Soll alſo die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges im theoretiſchen Erkentniſſe erkant werden, ſo könte dieſes allein aus Begriffen a priori geſchehen, niemals aber als einer Urſache, in Beziehung auf ein Daſeyn, das durch Erfahrung gegeben iſt.

Eine theoretiſche Erkentniß iſt ſpeculativ, wenn ſie auf einen Gegenſtand, oder ſolche Begriffe von einem Gegenſtande, geht, zu welchem man in keiner Erfahrung gelangen

langen kan. Sie wird der Naturerkentniß entgegengeſezt, welche auf keine andere Gegenſtände oder Prädicate derſelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.

Der Grundſatz: von dem, was geſchieht, (dem empiriſchzufälligen) als Wirkung, auf eine Urſache zu ſchlieſſen, iſt ein Princip der Naturerkentniß, aber nicht der ſpeculativen. Denn, wenn man von ihm, als einem Grundſatze, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält, abſtrahirt und, indem man alles Empiriſche wegläßt, ihm vom Zufälligen überhaupt ausſagen will, ſo bleibt nicht die mindeſte Rechtfertigung eines ſolchen ſynthetiſchen Satzes übrig, um daraus zu erſehen, wie ich von etwas, was da iſt, zu etwas davon ganz Verſchiedenem (genant Urſache) übergehen könne; ia der Begriff einer Urſache verliert eben ſo, wie des Zufälligen, in ſolchem blos ſpeculativen Gebrauche, alle Bedeutung, deren obiective Realität ſich in concreto begreiflich machen laſſe.

Wenn man nun vom Daſeyn der Dinge in der Welt auf ihre Urſache ſchließt: ſo gehört dieſes nicht zum natürlichen, ſondern zum ſpeculativen Vernunftgebrauch; weil iener nicht die Dinge ſelbſt (Subſtanzen), ſondern nur das, was geſchieht, alſo ihre Zuſtände, als empiriſch zufällig, auf irgend eine Urſache bezieht; daß die Subſtanz ſelbſt (die Materie) dem Daſeyn nach zufällig ſey, würde ein blos ſpeculatives Vernunfterkentniß ſeyn

müſſen.

müſſen. Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechſel derſelben die Rede wäre, ich wolte aber daraus auf eine Urſache ſchlieſſen, die von der Welt gänzlich unterſchieden iſt, ſo würde dieſes wiederum ein Urtheil der blos ſpeculativen Vernunft ſeyn; weil der Gegenſtand hier gar kein Obiect einer möglichen Erfahrung iſt. Aber alsdenn würde der Grundſatz der Cauſſalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt und auſſer demſelben ohne Gebrauch, ia ſelbſt ohne Bedeutung iſt, von ſeiner Beſtimmung gänzlich abgebracht.

Jch behaupte nun: daß alle Verſuche eines blos ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft in Anſehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beſchaffenheit nach null und nichtig ſind, daß aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moraliſche Geſetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle ſynthetiſche Grundſätze des Verſtandes ſind von immanentem Gebrauch: zu der Erkentniß eines höchſten Weſens aber wird ein transſcendenter Gebrauch derſelben erfodert, wozu unſer Verſtand gar nicht ausgerüſtet iſt. Soll das empiriſchgültige Geſetz der Cauſſalität zu dem Urweſen führen, ſo müßte dieſes in die Kette der Gegenſtände der Erfahrung mit gehören, alsdenn wäre es aber, wie alle Erſcheinungen, ſelbſt wiederum bedingt. Erlaubte man

aber auch den Sprung über die Gränze der Erfahrung hinaus, vermittelſt des dynamiſchen Geſetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Urſachen: welchen Begriff kan uns dieſes Verfahren verſchaffen? bey weitem keinen Begriff von einem höchſten Weſen, weil uns Erfahrung niemals die größte aller möglichen Wirkungen (als welche das Zeugniß von ihrer Urſache ablegen ſoll), darreicht. Soll es uns erlaubt ſeyn, blos, um in unſerer Vernunft nichts Leeres übrig zu laſſen, dieſen Mangel der völligen Beſtimmung durch eine bloſſe Idee der höchſten Vollkommenheit und urſprünglichen Nothwendigkeit auszufüllen: ſo kan dieſes zwar aus Gunſt eingeräumt, aber nicht aus dem Rechte eines unwiderſtehlichen Beweiſes gefodert werden. Der phyſiſchtheologiſche Beweis könte alſo vielleicht wol anderen Beweiſen (wenn ſolche zu haben ſind) Nachdruck geben, indem er Speculation mit Anſchauung verknüpft: vor ſich ſelbſt aber bereitet er mehr den Verſtand zur theologiſchen Erkentniß vor und giebt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung, als daß er allein das Geſchäfte vollenden könte.

Man ſieht alſo hieraus wol: daß transſcendentale Fragen nur transſcendentale Antworten, d. i. aus lauter Begriffen a priori ohne die mindeſte empiriſche Beimiſchung erlauben. Die Frage iſt hier aber offenbar ſynthetiſch und verlangt eine Erweiterung unſerer Erkentniß über alle Gränzen der Erfahrung hinaus, nemlich zu dem Daſeyn eines Weſens, was unſerer bloſſen Idee entſpre-

chen

chen ſoll, der niemals irgend eine Erfahrung gleich kommen kan. Nun iſt, nach unſeren obigen Beweiſen, alle ſynthetiſche Erkentnis a priori nur dadurch möglich, daß ſie die formale Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundſätze ſind alſo nur von immanenter Gültigkeit, d. i. ſie beziehen ſich lediglich auf Gegenſtände empiriſcher Erkentniß, oder Erſcheinungen. Alſo wird auch durch transſcendentales Verfahren in Abſicht auf die Theologie einer blos ſpeculativen Vernunft nichts ausgerichtet.

Wolte man aber lieber alle obige Beweiſe der Analytik in Zweifel ziehen, als ſich die Ueberredung von dem Gewichte der ſo lange gebrauchten Beweisgründe rauben laſſen, ſo kan man ſich doch nicht weigern, der Auffoderung ein Gnüge zu thun, wenn ich verlange: man ſolle ſich wenigſtens darüber rechtfertigen, wie und vermittelſt welcher Erleuchtung man ſich denn getraue, alle mögliche Erfahrung durch die Macht bloſſer Ideen zu überfliegen. Mit neuen Beweiſen, oder ausgebeſſerter Arbeit alter Beweiſe, würde ich bitten, mich zu verſchonen. Denn, ob man zwar hierin eben nicht viel zu wählen hat, indem endlich doch alle blos ſpeculative Beweiſe auf einen einzigen, nemlich den ontologiſchen hinauslaufen und ich alſo eben nicht fürchten darf, ſonderlich durch die Fruchtbarkeit der dogmatiſchen Verfechter iener ſinnenfreien Vernunft beläſtigt zu werden, obgleich ich überdem auch, ohne mich darum ſehr ſtreitbar zu dünken, die Ausfoderung

nicht

nicht ausſchlagen will, in iedem Verſuche dieſer Art den Fehlſchluß aufzudecken und dadurch ſeine Anmaſſung zu vereiteln: ſo wird daher doch die Hoffnung beſſeren Glücks bey denen, welche einmal dogmatiſcher Ueberredungen gewohnt ſeyn, niemals völlig aufgehoben und ich halte mich daher an der einzigen billigen Foderung, daß man ſich allgemein und aus der Natur des menſchlichen Verſtandes, ſamt allen übrigen Erkentnißquellen, darüber rechtfertige, wie man es anfangen wolle, ſein Erkentniß ganz und gar a priori zu erweitern und bis dahin zu erſtrecken, wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns ſelbſt ausgedachten Begriffe ſeine obiective Realität zu verſichern. Wie der Verſtand auch zu dieſem Begriffe gelanget ſeyn mag, ſo kan doch das Daſeyn des Gegenſtandes deſſelben nicht analytiſch in demſelben gefunden werden, weil eben darin die Erkentniß der Exiſtenz des Obiects beſteht, daß dieſes auſſer dem Gedanken an ſich ſelbſt geſezt iſt. Es iſt aber gänzlich unmöglich, aus einem Begriffe von ſelbſt hinaus zu gehen und, ohne daß man der empiriſchen Verknüpfung folgt, (wodurch aber iederzeit nur Erſcheinungen gegeben werden), zu Entdeckung neuer Gegenſtände und überſchwenglicher Weſen zu gelangen.

Ob aber gleich die Vernunft in ihrem blos ſpeculativen Gebrauche zu dieſer ſo groſſen Abſicht bey weitem nicht zulänglich iſt, nemlich zum Daſeyn eines oberſten Weſens zu gelangen, ſo hat ſie doch darin ſehr groſſen

Nutzen,

Nutzen, die Erkentniß deſſelben, im Fall ſie anders woher geſchöpft werden könte, zu berichtigen, mit ſich ſelbſt und ieder intelligibelen Abſicht einſtimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urweſens zuwider ſeyn möchte, und aller Beimiſchung empiriſcher Einſchränkungen zu reinigen.

Die transſcendentale Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativen Gebrauche und iſt eine beſtändige Cenſur unſerer Vernunft, wenn ſie blos mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein anderes, als transſcendentales Richtmaaß zulaſſen. Denn, wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht practiſcher Beziehung, die Vorausſetzung eines höchſten und allgnugſamen Weſens, als oberſter Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: ſo wäre es von der größten Wichtigkeit, dieſen Begriff auf ſeiner transſcendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealeſten Weſens, genau zu beſtimmen und, was der höchſten Realität zuwider iſt, was zur bloſſen Erſcheinung (dem Antropomorphism im weiteren Verſtande) gehört, wegzuſchaffen und zugleich alle entgegengeſezte Behauptungen, ſie mögen nun atheiſtiſch, oder deiſtiſch, oder anthropomorphiſtiſch ſeyn, aus dem Wege zu räumen, welches in einer ſolchen critiſchen Behandlung ſehr leicht iſt, indem dieſelben Gründe, durch welche das Unvermögen der menſchlichen Vernunft, in Anſehung der Behauptung des Daſeyns eines dergleichen

Weſens,

Weſens, vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zurei=chen, um die Untauglichkeit einer ieden Gegenbehauptung zu beweiſen. Denn, wo will iemand durch reine Specu=lation der Vernunft die Einſicht hernehmen: daß es kein höchſtes Weſen, als Urgrund von Allem, gebe, oder daß ihm keine von den Eigenſchaften zukomme, welche wir, ihren Folgen nach, als analogiſch mit den dynamiſchen Realitäten eines denkenden Weſens, uns vorſtellen, oder daß ſie, in dem lezteren Falle auch allen Einſchränkungen unterworfen ſeyn müßten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unver=meidlich auferlegt.

Das höchſte Weſen bleibt alſo vor den blos ſpecula=tiven Gebrauch der Vernunft ein bloſſes, aber doch fehler=freies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menſchliche Erkentniß ſchließt und krönet, deſſen obiective Realität auf dieſem Wege zwar nicht bewieſen, aber auch nicht wider=legt werden kan und, wenn es eine Moraltheologie geben ſolte, die dieſen Mangel ergänzen kan, ſo beweiſet als=denn die vorher nur problematiſche transſcendentale Theo=logie ihre Unentbehrlichkeit, durch Beſtimmung ihres Be=griffs und unaufhörliche Cenſur einer durch Sinnlich=keit oft genug getäuſchten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einſtimmigen Vernunft. Die Nothwendig=keit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Daſeyn auſſer der Welt (nicht als Weltſeele), die Ewigkeit, ohne Be=dingungen der Zeit, die Allgegenwart, ohne Bedingungen

des Raumes, die Allmacht ꝛc ſind lauter transſcendentale Prädicate und daher kan der gereinigte Begriff derſelben, den eine iede Theologie ſo ſehr nöthig hat, blos aus der transſcendentalen gezogen werden.

Anhang zur transſcendentalen Dialectik.

Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.

Der Ausgang aller dialectiſchen Verſuche der reinen Vernunft beſtätigt nicht allein, was wir ſchon in der transſcendentalen Analytik bewieſen, nemlich, daß alle ünſere Schlüſſe, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos ſeyn, ſondern er lehrt uns zugleich dieſes beſondere: daß die menſchliche Vernunft dabey einen natürlichen Hang habe, dieſe Gränze zu überſchreiten, daß transſcendentale Ideen ihr eben ſo natürlich ſeyn, als dem Verſtande die Categorien, obgleich mit dem Unterſchiede, daß, ſo wie die leztere zur Wahrheit, d. i. der Uebereinſtimmung unſerer Begriffe mit dem Obiecte führen, die erſtere einen bloſſen, aber unwiderſtehlichen Schein bewirken, deſſen Täuſchung man kaum durch die ſchärfſte Critik abhalten kan.

Alles, was in der Natur unſerer Kräfte gegründet iſt, muß zweckmäſſig und mit dem richtigen Gebrauche derſelben einſtimmig ſeyn, wenn wir nur einen gewiſſen

Mißverſtand verhüten und die eigentliche Richtung derſelben ausfindig machen können. Alſo werden die transſcendentale Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkant und ſie vor Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, ſie transſcendent in der Anwendung und eben darum trüglich ſeyn können. Denn nicht die Idee an ſich ſelbſt, ſondern blos ihr Gebrauch kan, entweder in Anſehung der geſamten möglichen Erfahrung, überfliegend (transſcendent), oder einheimiſch (immanent) ſeyn, nachdem man ſie entweder gerade zu auf einen ihr vermeintlich entſprechenden Gegenſtand, oder nur auf den Verſtandesgebrauch überhaupt in Anſehung der Gegenſtände, mit welchen er zu thun hat, richtet und alle Fehler der Subreption ſind iederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verſtande oder der Vernunft zuzuſchreiben.

Die Vernunft bezieht ſich niemals gerade zu auf einen Gegenſtand, ſondern lediglich auf den Verſtand und vermittelſt deſſelben auf ihren eigenen empiriſchen Gebrauch, ſchaft alſo keine Begriffe (von Obiecten), ſondern ordnet ſie nur und giebt ihnen dieienige Einheit, welche ſie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verſtand gar nicht ſieht, ſondern nur auf dieienige Verknüpfung, dadurch allerwerts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen. Die Vernunft hat

 alſo

alſo eigentlich nur den Verſtand und deſſen zweckmäſſige Anſtellung zum Gegenſtande und, wie dieſer das Mannigfaltige im Obiect durch Begriffe vereinigt, ſo vereinigt iene ihrer Seits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem ſie eine gewiſſe collective Einheit zum Ziele der Verſtandeshandlungen ſezt, welche ſonſt nur mit der diſtributiven Einheit beſchäftigt ſind.

Ich behaupte demnach: die transſcendentale Ideen ſeyn niemals von conſtitutivem Gebrauche, ſo, daß dadurch Begriffe gewiſſer Gegenſtände gegeben würden und in dem Falle, daß man ſie ſo verſteht, ſo ſind es blos vernünftelnde (dialectiſche) Begriffe. Dagegen aber haben ſie einen vortreflichen und unentbehrlichnothwendigen regulativen Gebrauch, nemlich den Verſtand zu einem gewiſſen Ziele zu richten, in Ausſicht auf welches die Richtungslinien aller ſeiner Regeln in einen Punct zuſammen laufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punct iſt, aus welchem die Verſtandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz auſſerhalb den Gränzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die gröſte Einheit neben der gröſten Ausbreitung zu verſchaffen. Nun entſpringt uns zwar hieraus die Täuſchung, als wenn dieſe Richtungslinien von einem Gegenſtande ſelbſt, der auſſer dem Felde empiriſchmöglicher Erkentniß läge, ausgeſchloſſen wären (ſo wie die Obiecte hinter der Spiegelfläche geſehen werden), allein dieſe Illuſion (welche man doch hindern kan, daß ſie nicht betriegt) iſt gleichwol un-

entbehrlich nothwendig, wenn wir auſſer den Gegenſtänden, die uns vor Augen ſind, auch dieienige zugleich ſehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unſerem Falle, den Verſtand über iede gegebene Erfahrung (dem Theile der geſamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur gröſztmöglichen und äuſſerſten Erweiterung abrichten wollen.

Ueberſehen wir unſere Verſtandeserkentniſſe in ihrem ganzen Umfange, ſo finden wir, daß dasienige, was Vernunft ganz eigenthümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen ſucht, das Syſtematiſche der Erkentniß ſey, d. i. der Zuſammenhang derſelben aus einem Princip. Dieſe Vernunfteinheit ſezt iederzeit eine Idee voraus, nemlich die von der Fom eines Ganzen der Erkentniß, welches von der beſtimten Erkentniß der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, iedem Theile ſeine Stelle und Verhältniß zu den übrigen a priori zu beſtimmen. Dieſe Idee poſtulirt demnach vollſtändige Einheit der Verſtandeserkentniß, wodurch dieſe nicht blos ein zufälliges Aggregat, ſondern ein nach nothwendigen Geſetzen zuſammenhangendes Syſtem wird. Man kan eigentlich nicht ſagen: daß dieſe Idee ein Begriff vom Obiecte ſey, ſondern von der durchgängigen Einheit dieſer Begriffe, ſo fern dieſelbe dem Verſtande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geſchöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach dieſen Ideen und halten unſere Erkentniß vor mangelhaft, ſo lange ſie

denſelben nicht adäquat iſt. Man geſteht: daß ſich ſchwerlich reine Erde, reines Waſſer, reine Luſt ꝛc finde. Gleichwol hat man die Begriffe davon doch nöthig (die alſo, was die völlige Reinigkeit betrift, nur in der Vernunft ihren Urſprung haben), um den Antheil, den iede dieſer Natururſachen an der Erſcheinung hat, gehörig zu beſtimmen und ſo bringt man alle Materien auf die Erden (gleichſam die bloſſe Laſt), Salze und brennliche Weſen (als die Kraft), endlich auf Waſſer und Luft als Vehikeln (gleichſam Maſchinen, vermittelſt deren die vorige wirken), um, nach der Idee eines Mechanismus, die chemiſche Wirkungen der Materien unter einander zu erklären. Denn, wiewol man ſich nicht wirklich ſo ausdrückt, ſo iſt doch ein ſolcher Einfluß der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforſcher ſehr leicht zu entdecken.

Wenn die Vernunft ein Vermögen iſt, das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, ſo iſt entweder das Allgemeine ſchon an ſich gewiß und gegeben, und alsdenn erfodert es nur Urtheilskraft zur Subſumtion und das Beſondere wird dadurch nothwendig beſtimt. Dieſes will ich den apodictiſchen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematiſch angenommen und iſt eine bloſſe Idee, das Beſondere iſt gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieſer Folge iſt noch ein Problem, ſo werden mehrere beſondere Fälle, die insgeſamt gewiß ſeyn, an der Regel verſucht, ob ſie daraus flieſſen und in dieſem Falle, wenn es den Anſchein hat, daß alle

anzu=

anzugebende beſondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieſer aber nachhèr auf alle Fälle, die auch an ſich nicht gegeben ſind, geſchloſſen. Dieſen will ich den hypothetiſchen Gebrauch der Vernunft nennen.

Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen, als problematiſcher Begriffe, iſt eigentlich nicht conſtitutiv, nemlich nicht ſo beſchaffen, daß dadurch, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypotheſe angenommen worden, folge; denn, wie will man alle mögliche Folgen wiſſen, die, indem ſie aus demſelben angenommenen Grundſatze folgen, ſeine Allgemeinheit beweiſen, ſondern er iſt nur regulativ, um dadurch, ſo weit als es möglich iſt, Einheit in die beſondere Erkentniſſe zu bringen und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu näheren.

Der hypothetiſche Vernunftgebrauch geht alſo auf die ſyſtematiſche Einheit der Verſtandeserkentniſſe, dieſe aber iſt der Probierſtein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt iſt die ſyſtematiſche Einheit (als bloſſe Idee) lediglich nur proiectirte Einheit, die man an ſich nicht als gegeben, ſondern nur als Problem anſehen muß, welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und beſonderen Verſtandesgebrauche ein Principium zu finden und dieſen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben ſind, zu leiten und zuſammenhängend zu machen.

Man ſiehet aber hieraus nur: daß die ſyſtematiſche oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verſtandeserkentniß ein logiſches Princip ſey, um, da wo der Verſtand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen und zugleich der Verſchiedenheit ſeiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (ſyſtematiſche) und dadurch Zuſammenhang zu verſchaffen, ſo weit als es ſich thun läßt. Ob aber die Beſchaffenheit der Gegenſtände, oder die Natur des Verſtandes, der ſie als ſolche erkent, an ſich zur ſyſtematiſchen Einheit beſtimt ſey und ob man dieſe a priori, auch ohne Rückſicht auf ein ſolches Intereſſe der Vernunft in gewiſſer Maaſſe poſtuliren und alſo ſagen könne: alle mögliche Verſtandeserkentniſſe (darunter die empiriſche) haben Vernunfteinheit und ſtehen unter gemeinſchaftlichen Principien, woraus ſie, unerachtet ihrer Verſchiedenheit, abgeleitet werden können, das würde ein transſcendentaler Grundſatz der Vernunft ſeyn, welcher die ſyſtematiſche Einheit nicht blos ſubiectiv- und logiſch als Methode, ſondern obiectivnothwendig machen würde.

Wir wollen dieſes durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verſchiedene Arten von Einheit nach Begriffen des Verſtandes gehöret auch die der Cauſſalität einer Subſtanz, welche Kraft genant wird. Die verſchiedene Erſcheinungen eben derſelben Subſtanz zeigen beym erſten Anblicke ſo viel Ungleichartigkeit, daß man daher anfänglich beynahe ſo vielerley Kräfte derſelben annehmen muß, als Wirkungen ſich hervorthun, wie in

dem menſchlichen Gemüthe die Empfindung, Bewuſtſeyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, Luſt, Begierde u. ſ. w. Anfänglich gebietet eine logiſche Maxime dieſe anſcheinende Verſchiedenheit ſo viel als möglich dadurch zu verringeren, daß man durch Vergleichung die verſteckte Identität entdecke und nachſehe, ob nicht Einbildung, mit Bewuſtſeyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſey. Die Idee einer Grundkraft, von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, iſt wenigſtens das Problem einer ſyſtematiſchen Vorſtellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Das logiſche Vernunftprincip erfodert dieſe Einheit, ſo weit als möglich zu Stande zu bringen und, ie mehr die Erſcheinungen der einen und anderen Kraft unter ſich identiſch gefunden werden, deſto wahrſcheinlicher wird es, daß ſie nichts, als verſchiedene Aeuſſerungen einer und derſelben Kraft ſeyn, welche (comparativ) ihre Grundkraft heiſſen kan. Eben ſo verfährt man mit den übrigen.

Die comparativen Grundkräfte müſſen wiederum unter einander verglichen werden, um ſie dadurch, daß man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radicalen, d. i. abſoluten Grundkraft nahe zu bringen. Dieſe Vernunfteinheit aber iſt blos hypothetiſch. Man behauptet nicht, daß eine ſolche in der That angetroffen werden müſſe, ſondern, daß man ſie zu Gunſten der Vernunft, nemlich zu Errichtung gewiſſer Principien, vor die mancherley Regeln,

 die

die die Erfahrung an die Hand geben mag, ſuchen und, wo es ſich thun läßt, auf ſolche Weiſe ſyſtematiſche Einheit ins Erkentniß bringen müſſe.

Es zeigt ſich aber, wenn man auf den transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes Acht hat, daß dieſe Idee einer Grundkraft überhaupt, nicht blos als Problem zum hypothetiſchen Gebrauche beſtimt ſey, ſondern obiective Realität vorgebe, dadurch die ſyſtematiſche Einheit der mancherley Kräfte einer Subſtanz poſtuliret und ein apodictiſches Vernunftprincip errichtet wird. Denn, ohne daß wir einmal die Einhelligkeit der mancherley Kräfte verſucht haben, ia ſelbſt wenn es uns nach allen Verſuchen mißlingt, ſie zu entdecken, ſetzen wir doch voraus: es werde eine ſolche anzutreffen ſeyn und dieſes nicht allein, wie in dem angeführten Falle, wegen der Einheit der Subſtanz, ſondern, wo ſo gar viele, obzwar in gewiſſem Grade gleichartige, angetroffen werden, wie an der Materie überhaupt, ſezt die Vernunft ſyſtematiſche Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus, da beſondere Naturgeſetze unter allgemeineren ſtehen und die Erſparung der Principien nicht blos ein ökonomiſcher Grundſatz der Vernunft, ſondern inneres Geſetz der Natur wird.

In der That iſt auch nicht abzuſehen, wie ein logiſches Princip der Vernunfteinheit der Regeln ſtatt finden könne, wenn nicht ein transſcendentales vorausgeſezt würde, durch welches eine ſolche ſyſtematiſche Einheit, als den Obiecten ſelbſt anhängend, a priori als nothwendig ange=

angenommen wird. Denn mit welcher Befugniß kan die Vernunft im logiſchen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, als eine blos verſteckte Einheit zu behandeln und ſie aus irgend einer Grundkraft, ſo viel an ihr iſt, abzuleiten, wenn es ihr frey ſtände zuzugeben, daß es eben ſo wol möglich ſey, alle Kräfte wären ungleichartig, und die ſyſtematiſche Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß: denn alsdenn würde ſie gerade wider ihre Beſtimmung verfahren, indem ſie ſich eine Idee zum Ziele ſezte, die der Natureinrichtung ganz widerſpräche. Auch kan man nicht ſagen: ſie habe zuvor von der zufälligen Beſchaffenheit der Natur dieſe Einheit nach Principien der Vernunft abgenommen. Denn das Geſetz der Vernunft, ſie zu ſuchen, iſt nothwendig, weil wir ohne daſſelbe gar keine Vernunft, ohne dieſe aber keinen zuſammenhangenden Verſtandesgebrauch und, in deſſen Ermangelung, kein zureichendes Merkmal empiriſcher Wahrheit haben würden und, wir alſo in Anſehung des lezteren die ſyſtematiſche Einheit der Natur durchaus als obiectivgültig und nothwendig vorausſetzen müſſen.

Wir finden dieſe transſcendentale Vorausſetzung auch auf eine bewundernswürdige Weiſe in den Grundſätzen der Philoſophen verſteckt, wiewol ſie ſolche darin nicht immer erkant, oder ſich ſelbſt geſtanden haben. Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausſchließen, daß die mancherley Arten nur als ver-

ſchie-

ſchiedentliche Beſtimmungen von wenigen Gattungen, dieſe aber von noch höheren Geſchlechtern ꝛc. behandelt werden müſſen, daß alſo eine gewiſſe ſyſtematiſche Einheit aller möglichen empirſchen Begriffe, ſo fern ſie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, geſucht werden müſſe, iſt eine Schulregel oder logiſches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft ſtatt fände, weil wir nur ſo fern vom Allgemeinen aufs beſondere ſchlieſſen können, als allgemeine Eigenſchaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die beſondere ſtehen.

Daß aber auch in der Natur eine ſolche Einhelligkeit angetroffen werde, ſetzen die Philoſophen in der bekanten Schulregel voraus: daß man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müſſe (entia praeter neceſſitatem non eſſe multiplicanda). Dadurch wird geſagt: daß die Natur der Dinge ſelbſt zur Vernunfteinheit Stoff darbiete und die anſcheinende unendliche Verſchiedenheit dürfe uns nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenſchaften zu vermuthen, von welchen die Mannigfaltigkeit nur durch mehrere Beſtimmung abgeleitet werden kan. Dieſer Einheit, ob ſie gleich eine bloſſe Idee iſt, iſt man zu allen Zeiten ſo eifrig nachgegangen, daß man eher Urſache gefunden, die Begierde nach ihr zu mäßigen, als ſie aufzumuntern. Es war ſchon viel: daß die Scheidekünſtler alle Salze auf zwey Hauptgattungen, ſaure und laugenhafte, zurückführen konten, ſie verſuchen ſo gar auch dieſen Unterſchied blos als eine Varietät,

oder

oder verſchiedene Aeuſſerung eines und deſſelben Grund=ſtoffs, anzuſehen. Die mancherley Arten von Erden (den Stoff der Steine und ſogar der Metalle) hat man nach und nach auf drey, endlich auf zwey, zu bringen geſucht; allein damit noch nicht zufrieden, können ſie ſich des Gedankens nicht entſchlagen, hinter dieſen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ia wol gar, zu dieſen und den Salzen, ein gemeinſchaftliches Princip zu vermuthen. Man möchte vielleicht glauben, dieſes ſey ein blos ökonomiſcher Handgriff der Vernunft, um ſich ſo viel als möglich Mühe zu erſparen und ein hypothetiſcher Verſuch, der, wenn er gelingt, dem vorausgeſezten Erklärungsgrunde eben durch dieſe Einheit Wahrſcheinlichkeit giebt. Allein eine ſolche ſelbſtſüchtige Abſicht iſt ſehr leicht von der Idee zu unterſcheiden, nach welcher iedermann vorausſezt: dieſe Vernunfteinheit ſey der Natur ſelbſt angemeſſen, und daß die Vernunft hier nicht bettele, ſondern gebiete, obgleich ohne die Gränzen dieſer Einheit beſtimmen zu können.

Wäre unter den Erſcheinungen, die ſich uns darbieten, eine ſo groſſe Verſchiedenheit, ich will nicht ſagen der Form (denn darin mögen ſie einander ähnlich ſeyn), ſondern dem Inhalte, d. i. der Mannigfaltigkeit exiſtirender Weſen nach, daß auch der allerſchärfſte menſchliche Verſtand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeſte Aehnlichkeit ausfündig machen könte (ein Fall, der ſich wol denken läßt), ſo würde das logiſche Geſetz der Gattungen ganz und gar nicht ſtatt finden, und es würde

ſelbſt

ſelbſt kein Begriff von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ia ſo gar kein Verſtand ſtatt finden, als der es lediglich mit ſolchen zu thun hat. Das logiſche Princip der Gattungen ſezt alſo ein transſcendentales voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenſtände, die uns gegeben werden, verſtehe) angewandt werden ſoll. Nach demſelben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſezt, (ob wir gleich ihren Grad a priori nicht beſtimmen können), weil ohne dieſelbe keine empiriſche Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.

Dem logiſchen Princip der Gattungen, welches Identität poſtulirt, ſteht ein anderes, nemlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheiten der Dinge, unerachtet ihrer Uebereinſtimmung unter derſelben Gattung, bedarf und es dem Verſtande zur Vorſchrift macht, auf dieſe nicht weniger als auf iene aufmerkſam zu ſeyn. Dieſer Grundſatz (der Scharfſinnigkeit, oder des Unterſcheidungsvermögens) ſchränkt den Leichtſinn des erſteren (des Witzes) ſehr ein und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerſtreitendes Intereſſe, einerſeits das Intereſſe des Umfanges (der Allgemeinheit) in Anſehung der Gattungen, andererſeits des Inhalts (der Beſtimtheit), in Abſicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verſtand im erſteren Falle zwar viel unter ſeinen Begriffen, im zweiten aber deſto mehr in denſelben denkt. Auch äuſſert ſich dieſes

an der ſehr verſchiedenen Denkungsart der Naturforſcher, deren einige (die vorzüglich ſpeculativ ſind), der Ungleichartigkeit gleichſam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinausſehen, die andere (vorzüglich empiriſche Köpfe) die Natur unaufhörlich in ſo viel Mannigfaltigkeit zu ſpalten ſuchen, daß man beinahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erſcheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen.

Dieſer lezteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logiſches Princip zum Grunde, welches die ſyſtematiſche Vollſtändigkeit aller Erkentniſſe zur Abſicht hat, wenn ich, von der Gattung anhebend, zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten ſeyn mag, herabſteige, und auf ſolche Weiſe dem Syſtem Ausbreitung, wie im erſteren Falle, da ich zur Gattung aufſteige, Einfalt zu verſchaffen ſuche. Denn aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, iſt eben ſo wenig, wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kan, zu erſehen, wie weit die Theilung derſelben gehen könne. Daher iede Gattung verſchiedene Arten, dieſe aber verſchiedene Unterarten erfodert und, da keine der lezteren ſtatt findet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als conceptus communis) hätte, ſo verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterſte an ſich ſelbſt angeſehen werde, weil, da ſie doch immer ein Begriff iſt, der nur das, was verſchiedenen Dingen gemein iſt, in ſich enthält, dieſer nicht durchgängig beſtimt, mithin auch nicht

zu-

zunächſt auf ein Individuum bezogen ſeyn könne, folglich iederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten unter ſich enthalten müſſe. Dieſes Geſetz der Specification könte ſo ausgedrückt werden: entium varietates non temere eſſe minuendas.

Man ſieht aber leicht: daß auch dieſes logiſche Geſetz ohne Sinn und Anwendung ſeyn würde, läge nicht ein transſcendentales Geſetz der Specification zum Grunde, welches zwar freilich nicht von den Dingen, die unſere Gegenſtände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit in Anſehung der Verſchiedenheiten fodert, denn dazu giebt das logiſche Princip, als welches lediglich die Unbeſtimtheit der logiſchen Sphäre in Anſehung der möglichen Eintheilung behauptet, keinen Anlaß, aber dennoch dem Verſtande auferlegt, unter ieder Art, die uns vorkomt, Unterarten und zu ieder Verſchiedenheit kleinere Verſchiedenheiten zu ſuchen. Denn würde es keine niedere Begriffe geben, ſo gäbe es auch keine höhere. Nun erkent der Verſtand alles nur durch Begriffe: folglich, ſo weit er in der Eintheilung reicht, niemals durch bloſſe Anſchauung, ſondern immer wiederum durch niedere Begriffe. Die Erkentniß der Erſcheinungen in ihrer durchgängigen Beſtimmung (welche nur durch Verſtand möglich iſt) fodert eine unaufhörlich fortzuſetzende Specification ſeiner Begriffe und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verſchiedenheiten, wovon in dem Begriffe der Art, und noch mehr, dem der Gattung, abſtrahirt worden.

Auch

Auch kan dieſes Geſetz der Specification nicht von der Erfahrung entlehnt ſeyn; denn dieſe kan keine ſo weit gehende Eröfnungen geben. Die empiriſche Specification bleibt in der Unterſcheidung des Mannigfaltigen bald ſtehen, wenn ſie nicht durch das ſchon vorhergehende transſcendentale Geſetz der Specification, als einem Princip der Vernunft, geleitet worden, ſolche zu ſuchen und ſie noch immer zu vermuthen, wenn ſie ſich gleich nicht den Sinnen offenbaret. Daß abſorbirende Erden nach verſchiedener Art (Kalk- und muriatiſche Erden) ſeyn, bedurfte zur Entdeckung eine zuvorkommende Regel der Vernunft, welche dem Verſtande es zur Aufgabe machte, die Verſchiedenheit zu ſuchen, indem ſie die Natur ſo reichhaltig vorausſetzte, ſie zu vermuthen. Denn wir haben eben ſowol nur unter Vorausſetzung der Verſchiedenheiten in der Natur Verſtand, als unter der Bedingung, daß ihre Obiecte Gleichartigkeit an ſich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desienigen, was unter einem Begriff zuſammengefaßt werden kan, den Gebrauch dieſes Begriffs und die Beſchäftigung des Verſtandes ausmacht.

Die Vernunft bereitet alſo dem Verſtande ſein Feld 1. durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. durch einen Grundſatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die ſyſtematiſche Einheit zu vollenden, fügt ſie 3. noch ein Geſetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Uebergang von einer ieden

Art zu ieder anderen durch ſtufenartiges Wachsthum der Verſchiedenheit gebietet. Wir können ſie die Principien der Homogenität, der Specification und der Continuität der Formen nennen. Das leztere entſpringt dadurch: daß man die zwey erſtere vereinigt, nachdem man, ſowol im Aufſteigen zu höheren Gattungen, als im Herabſteigen zu niederen Arten, den ſyſtematiſchen Zuſammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdenn ſind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt, weil ſie insgeſamt durch alle Grade der erweiterten Beſtimmung von einer einzigen oberſten Gattung abſtammen.

Man kan ſich die ſyſtematiſche Einheit unter den drey logiſchen Principien auf folgende Art ſinnlich machen. Man kan einen ieden Begriff als einen Punct anſehen, der, als der Standpunct eines Zuſchauers, ſeinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demſelben können vorgeſtellet und gleichſam überſchauet werden. Innerhalb dieſem Horizonte muß eine Menge von Puncten ins Unendliche angegeben werden können, deren ieder wiederum ſeinen engeren Geſichtskreis hat, d. i. iede Art enthält Unterarten, nach dem Princip der Specification und der logiſche Horizont beſteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Puncten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verſchiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben ſo viel Begriffen beſtimt werden, läßt ſich ein gemeinſchaftlicher Horizont, daraus man ſie insgeſamt als aus einem Mittelpuncte überſchauet,

gezo=

gezogen denken, welcher die höhere Gattung iſt, bis endlich die höchſte Gattung der allgemeine und wahre Horizont iſt, der aus dem Standpuncte des höchſten Begriffs beſtimt wird und alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten unter ſich befaßt.

Zu dieſem höchſten Standpuncte führt mich das Geſetz der Homogenität, zu allen niedrigen und deren größten Varietät das Geſetz der Specification. Da aber auf ſolche Weiſe in dem ganzen Umfange aller möglichen Begriffe nichts leeres iſt, und auſſer demſelben nichts angetroffen werden kan, ſo entſpringt aus der Vorausſetzung ienes allgemeinen Geſichtskreiſes und der durchgängigen Eintheilung deſſelben der Grundſatz: non datur vacuum formarum, d. i. es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen, die gleichſam iſolirt und von einander (durch einen leeren Zwiſchenraum) getrennet wären, ſondern alle mannigfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung und aus dieſem Grundſatze, deſſen unmittelbare Folge datur continuum formarum, d. i. alle Verſchiedenheiten der Arten gränzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, ſondern nur durch alle kleinere Grade des Unterſchiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kan, mit einem Worte, es giebt keine Arten oder Unterarten, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächſten wären, ſondern es ſind noch immer Zwiſchenarten möglich, deren Unterſchied von der erſten

und zweiten kleiner iſt, als dieſer ihr Unterſchied von einander.

Das erſte Geſetz alſo verhütet die Ausſchweifung in die Mannigfaltigkeit verſchiedener urſprünglichen Gattungen und empfiehlt die Gleichartigkeit, das zweite ſchränkt dagegen dieſe Neigung zur Einhelligkeit wiederum ein und gebietet Unterſcheidung der Unterarten, bevor man ſich mit ſeinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt iene beide, indem ſie bey der höchſten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den ſtufenartigen Uebergang von einer Species zur anderen vorſchreibt, welches eine Art von Verwandſchaft der verſchiedenen Zweige anzeigt, in ſo fern ſie insgeſamt aus einem Stamme entſproſſen ſind.

Dieſes logiſche Geſetz des continui ſpecierum (formarum logicarum) ſezt aber ein transſcendentales voraus, (lex continui in natura), ohne welches der Gebrauch des Verſtandes durch iene Vorſchrift nur irre geleitet werden würde, indem ſie vielleicht einen der Natur gerade entgegengeſezten Weg nehmen würde. Es muß alſo dieſes Geſetz auf reinen transſcendentalen und nicht empiriſchen Gründen beruhen. Denn in dem lezteren Falle würde es ſpäter kommen, als die Syſteme; es hat aber eigentlich das Syſtematiſche der Naturerkentniß zuerſt hervorgebracht. Es ſind hinter dieſen Geſetzen auch nicht etwa Abſichten auf eine, mit ihnen, als bloſſen Verſuchen, anzuſtellende Probe verborgen, obwol freilich dieſer Zuſam

ſammenhang, wo er zutrift, einen mächtigen Grund abgiebt, die hypothetiſchausgedachte Einheit vor gegründet zu halten und ſie alſo auch in dieſer Abſicht ihren Nutzen haben, ſondern man ſieht es ihnen deutlich an: daß ſie die Sparſamkeit der Grundurſachen, die Mannigfaltigkeit der Wirkungen und eine daherrührende Verwandſchaft der Glieder der Natur an ſich ſelbſt vor vernunftmäßig und der Natur angemeſſen urtheilen und dieſe Grundſätze alſo direct und nicht blos als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bey ſich führen.

Man ſiehet aber leicht: daß dieſe Continuität der Formen eine bloſſe Idee ſey, der ein congruirender Gegenſtand in der Erfahrung gar nicht aufgewieſen werden kan, nicht allein um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt ſind, und daher an ſich ein quantum discretum ausmachen müſſen und, wenn der ſtufenartige Fortgang in der Verwandſchaft derſelben continuirlich wäre, ſie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwiſchenglieder, die innerhalb zweer gegebenen Arten lägen, enthalten müßte, welches unmöglich iſt: ſondern auch, weil wir von dieſem Geſetz gar keinen beſtimten empiriſchen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringſte Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verſchiedenheit zu ſuchen, ſondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, daß wir ſie zu ſuchen haben.

Wenn wir die iezt angeführte Principien ihrer Ordnung nach verſetzen, um ſie dem Erfahrungsgebrauch gemäß zu ſtellen, ſo würden die Principien der ſyſtematiſchen Einheit etwa ſo ſtehen: Mannigfaltigkeit, Verwandſchaft und Einheit, iede derſelben aber als Ideen im höchſten Grade ihrer Vollſtändigkeit genommen. Die Vernunft ſezt die Verſtandeserkentniſſe voraus, die zunächſt auf Erfahrung angewandt werden, und ſucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter geht, als Erfahrung reichen kan. Die Verwandſchaft des Mannigfaltigen, unbeſchadet ſeiner Verſchiedenheit, unter einem Princip der Einheit, betrift nicht blos die Dinge, ſondern weit mehr noch, die bloſſe Eigenſchaften und Kräfte der Dinge. Daher, wenn uns z. B. durch eine (noch nicht völlig berichtigte) Erfahrung der Lauf der Planeten als Kreisförmig gegeben iſt und wir finden Verſchiedenheiten, ſo vermuthen wir ſie in demienigen, was den Cirkel nach einem beſtändigen Geſetze durch alle unendliche Zwiſchengrade, zu einer dieſer abweichenden Umläufe abändern kan, d. i. die Bewegungen der Planeten, die nicht Cirkel ſind, werden etwa deſſen Eigenſchaften mehr oder weniger nahe kommen und fallen auf die Ellipſe. Die Cometen zeigen eine noch gröſſere Verſchiedenheit ihrer Bahnen, da ſie (ſo weit Beobachtung reicht) nicht einmal im Kreiſe zurückkehren, allein wir rathen auf einen paraboliſchen Lauf, der doch mit der Ellipſis verwandt iſt und, wenn die lange Achſe der lezteren ſehr weit geſtreckt iſt, in allen unſeren

Beobachtungen von ihr nicht unterſchieden werden kan. So kommen wir, nach Anleitung iener Principien, auf Einheit der Gattungen dieſer Bahnen in ihrer Geſtalt, dadurch aber weiter auf Einheit der Urſache aller Geſetze ihrer Bewegung (die Gravitation), von da wir nachher unſere Eroberungen ausdehnen und auch alle Varietäten und ſcheinbare Abweichungen von ienen Regeln aus demſelben Princip zu erklären ſuchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung iemals beſtätigen kan, nemlich, uns nach den Regeln der Verwandſchaft ſelbſt hyperboliſche Cometenbahnen zu denken, in welcher dieſe Cörper ganz und gar unſere Sonnenwelt verlaſſen und, indem ſie von Sonne zu Sonne gehen, die entfernteren Theile eines vor uns unbegränzten Weltſyſtems, das durch eine und dieſelbe bewegende Kraft zuſammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen.

Was bey dieſen Principien merkwürdig iſt, und uns auch allein beſchäftigt, iſt dieſes: daß ſie transſcendental zu ſeyn ſcheinen und, ob ſie gleich bloſſe Ideen zur Befolgung des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der leztere nur gleichſam aſymptotiſch, d. i. blos annähernd folgen kan, ohne ſie iemals zu erreichen, ſie gleichwol, als ſynthetiſche Sätze a priori, obiective aber unbeſtimte Gültigkeit haben und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derſelben, als heuriſtiſche Grundſätze, mit gutem Glücke gebraucht werden, ohne daß man doch eine transſcendentale Deduction der-

ſelben zu Stande bringen kan, welches, wie oben bewieſen worden, in Anſehung der Ideen iederzeit unmöglich iſt.

Wir haben in der transſcendentalen Analytik unter den Grundſätzen des Verſtandes die dynamiſche, als blos regulative Principien der Anſchauung, von den mathematiſchen, die in Anſehung der lezteren conſtitutiv ſind, unterſchieden. Dieſem ungeachtet ſind gedachte dynamiſche Geſetze allerdings conſtitutiv in Anſehung der Erfahrung, indem ſie die Begriffe, ohne welche keine Erfahrung ſtatt findet, a priori möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Anſehung der empiriſchen Begriffe conſtitutiv ſeyn, weil ihnen kein correſpondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kan und ſie alſo keinen Gegenſtand in concreto haben können. Wenn ich nun von einem ſolchen empiriſchen Gebrauch derſelben, als conſtitutiver Grundſätze, abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch und mit demſelben einige obiective Gültigkeit ſichern und was kan derſelbe vor Bedeutung haben?

Der Verſtand macht vor die Vernunft eben ſo einen Gegenſtand aus, als die Sinnlichkeit vor den Verſtand. Die Einheit aller möglichen empiriſchen Verſtandeshandlungen ſyſtematiſch zu machen, iſt ein Geſchäfte der Vernunft, ſo wie der Verſtand das Mannigfaltige der Erſcheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empiriſche Geſetze bringt. Die Verſtandeshandlungen aber, ohne Schemate der Sinnlichkeit, ſind unbeſtimt; eben ſo iſt die Vernunft-

nunſteinheit auch in Anſehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit, der Verſtand ſeine Begriffe ſyſtematiſch verbinden ſoll, an ſich ſelbſt unbeſtimt. Allein, obgleich vor die durchgängige ſyſtematiſche Einheit aller Verſtandesbegriffe kein Schema in der Anſchauung ausfündig gemacht werden kan, ſo kan und muß doch ein Analogon eines ſolchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verſtandeserkentniß in einem Princip iſt. Denn das Gröſſeſte und Abſolutvollſtändige läßt ſich beſtimt gedenken, weil alle reſtringirende Bedingungen, welche unbeſtimte Mannigfaltigkeit geben, weggelaſſen werden. Alſo iſt die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterſchiede, daß die Anwendung der Verſtandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben ſo eine Erkentniß des Gegenſtandes ſelbſt iſt (wie bey der Anwendung der Categorien auf ihre ſinnliche Schemate), ſondern nur eine Regel oder Princip der ſyſtematiſchen Einheit alles Verſtandesgebrauchs. Da nun ieder Grundſatz, der dem Verſtande durchgängige Einheit ſeines Gebrauchs a priori feſtſezt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenſtande der Erfahrung gilt: ſo werden die Grundſätze der reinen Vernunft auch in Anſehung dieſes lezteren obiective Realität haben, allein nicht um etwas an ihnen zu beſtimmen, ſondern nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empiriſche und beſtimte Erfahrungsgebrauch des Verſtandes mit ſich ſelbſt

durchgängig zuſammenſtimmend werden kan, dadurch, daß er mit dem Princip der durchgängigen Einheit, ſo viel als möglich, in Zuſammenhang gebracht und davon abgeleitet wird.

Ich nenne alle ſubiective Grundſätze, die nicht von der Beſchaffenheit des Obiects, ſondern dem Intereſſe der Vernunft, in Anſehung einer gewiſſen möglichen Vollkommenheit der Erkentniß dieſes Obiects, hergenommen ſind, Maximen der Vernunft. So giebt es Maximen der ſpeculativen Vernunft, die lediglich auf dem ſpeculativen Intereſſe derſelben beruhen, ob es zwar ſcheinen mag, ſie wären obiective Principien.

Wenn blos regulative Grundſätze als conſtitutiv betrachtet werden, ſo können ſie als obiective Principien widerſtreitend ſeyn; betrachtet man ſie aber blos als Maximen, ſo iſt kein wahrer Widerſtreit, ſondern blos ein verſchiedenes Intereſſe der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verurſacht. In der That hat die Vernunft nur ein einiges Intereſſe und der Streit ihrer Maximen iſt nur eine Verſchiedenheit und wechſelſeitige Einſchränkung der Methoden, dieſem Intereſſe ein Gnüge zu thun.

Auf ſolche Weiſe vermag bey dieſem Vernünftler mehr das Intereſſe der Mannigfaltigkeit (nach dem Princip der Specification), bey ienem aber das Intereſſe der Einheit (nach dem Princip der Aggregation). Ein ieder

der.

derſelben glaubt ſein Urtheil aus der Einſicht des Objects zu haben und gründet es doch lediglich auf der grösſeren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beiden Grundſätzen, deren keine auf objectiven Gründen beruht, ſondern nur auf dem Vernunftintereſſe, und die daher beſſer Maximen als Principien genant werden könten. Wenn ich einſehende Männer mit einander wegen der Characteriſtik der Menſchen, der Thiere oder Pflanzen, ja ſelbſt der Cörper des Mineralreichs im Streite ſehe, da die einen z. B. beſondere und in der Abſtammung gegründete Volkscharactere, oder auch entſchiedene und erbliche Unterſchiede der Familien, Racen u. ſ. w. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf ſetzen, daß die Natur in dieſem Stücke ganz und gar einerley Anlagen gemacht habe und aller Unterſchied nur auf äuſſeren Zufälligkeiten beruhe, ſo darf ich nur die Beſchaffenheit des Gegenſtandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er vor beide viel zu tief verborgen liege, als daß ſie aus Einſicht in die Natur des Objects ſprechen könten. Es iſt nichts anderes, als das zwiefache Intereſſe der Vernunft, davon dieſer Theil das eine, jener das andere zu Herzen nimt, oder auch affectirt, mithin die Verſchiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit, oder der Natureinheit, welche ſich gar wol vereinigen laſſen, aber ſo lange ſie vor objective Einſichten gehalten werden, nicht allein Streit, ſondern auch Hinderniſſe veranlaſſen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das

strit-

ſtrittige Intereſſe zu vereinigen und die Vernunft hierüber zufrieden zu ſtellen.

Eben ſo iſt es mit der Behauptung, oder Anfechtung des ſo berufenen, von Leibnitz in Gang gebrachten und durch Bonnet treflich aufgeſtutzten Geſetzes der continuirlichen Stufenleiter der Geſchöpfe bewandt, welche nichts als eine Befolgung des auf dem Intereſſe der Vernunft beruhenden Grundſatzes der Affinität iſt; denn Beobachtung und Einſicht in die Einrichtung der Natur konte es gar nicht als obiective Behauptung an die Hand geben. Die Sproſſen einer ſolchen Leiter, ſo wie ſie uns Erfahrung angeben kan, ſtehen viel zu weit aus einander und unſere vermeintlichkleine Unterſchiede ſind gemeiniglich in der Natur ſelbſt ſo weite Klüfte, daß auf ſolche Beobachtungen (vornemlich bey einer groſſen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht ſeyn muß, gewiſſe Aehnlichkeiten und Annäherungen zu finden), als Abſichten der Natur gar nichts zu rechnen iſt. Dagegen iſt die Methode, nach einem ſolchen Princip Ordnung in der Natur aufzuſuchen, und die Maxime, eine ſolche, obzwar unbeſtimt wo, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzuſehen, allerdings ein rechtmäſſiges und trefliches regulatives Princip der Vernunft, welches aber, als ein ſolches, viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleich kommen könte, doch ohne etwas zu beſtimmen, ſondern ihr nur zur ſyſtematiſchen Einheit den Weg vorzuzeichnen.

Von

Von der Endabſicht der natürlichen Dialectik der menſchlichen Vernunft.

Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an ſich ſelbſt dialectiſch ſeyn, ſondern ihr bloſſer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entſpringt; denn ſie ſind uns durch die Natur unſerer Vernunft aufgegeben und dieſer oberſte Gerichtshof aller Rechte und Anſprüche unſerer Speculation kan unmöglich ſelbſt urſprüngliche Täuſchungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden ſie alſo ihre gute und zweckmäſſige Beſtimmung in der Naturanlage unſerer Vernunft haben. Der Pöbel der Vernünftler ſchreit aber, wie gewöhnlich, über Ungereimtheit und Widerſprüche und ſchmähet auf die Regierung, in deren innerſte Plane er nicht zu dringen vermag, deren wohlthätigen Einflüſſen er auch ſelbſt ſeine Erhaltung und ſo gar die Cultur verdanken ſolte, die ihn in den Stand ſezt, ſie zu tadeln und zu verurtheilen.

Man kan ſich eines Begriffs a priori mit keiner Sicherheit bedienen, ohne ſeine transſcendentale Deduction zu Stande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verſtatten zwar keine Deduction von der Art, als die Categorien; ſollen ſie aber im mindeſten einige, wenn auch nur unbeſtimte, obiective Gültigkeit haben und nicht blos leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis) vorſtellen, ſo

ſo muß durchaus eine Deduction derſelben möglich ſeyn, geſezt, daß ſie auch von derienigen weit abwiche, die man mit den Categorien vornehmen kan. Das iſt die Vollendung des critiſchen Geſchäftes der reinen Vernunft und dieſes wollen wir iezt übernehmen.

Es iſt ein groſſer Unterſchied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenſtand ſchlechthin, oder nur als ein Gegenſtand in der Idee gegeben wird. In dem erſteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenſtand zu beſtimmen, im zweiten iſt es wirklich nur ein Schema, dem direct kein Gegenſtand, auch nicht einmal hypothetiſch zugegeben wird, ſondern welches nur dazu dient, um andere Gegenſtände, vermittelſt der Beziehung auf dieſe Idee, nach ihrer ſyſtematiſchen Einheit, mithin indirect uns vorzuſtellen. So ſage ich, der Begriff einer höchſten Intelligenz iſt eine bloſſe Idee, d. i. ſeine obiective Realität ſoll nicht darin beſtehen, daß er ſich gerade zu auf einen Gegenſtand bezieht (denn in ſolcher Bedeutung würden wir ſeine obiective Gültigkeit nicht rechtfertigen können), ſondern er iſt nur ein, nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema, von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte ſyſtematiſche Einheit im empiriſchen Gebrauche unſerer Vernunft zu erhalten, in dem man den Gegenſtand der Erfahrung gleichſam von dem eingebildeten Gegenſtande dieſer Idee, als ſeinem Grunde, oder Urſache, ableitet. Alsdenn heißt es z. B. die Dinge der Welt müſſen

ſo

ſo betrachtet werden, als ob ſie von einer höchſten Intelligenz ihr Daſeyn hätten. Auf ſolche Weiſe iſt die Idee eigentlich nur ein heuriſtiſcher und nicht oſtenſiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenſtand beſchaffen iſt, ſondern wie wir, unter der Leitung deſſelben, die Beſchaffenheit und Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung überhaupt ſuchen ſollen. Wenn man nun zeigen kan, daß obgleich die dreierley transſcendentale Ideen (die pſychologiſche, cosmologiſche, und theologiſche) direct auf keinen ihnen correſpondirenden Gegenſtand und deſſen Beſtimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft unter Vorausſetzung eines ſolchen Gegenſtandes in der Idee auf ſyſtematiſche Einheit führen und die Erfahrungserkentniß iederzeit erweitern, niemals aber derſelben zuwider ſeyn können: ſo iſt es eine nothwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieſes iſt die transſcendentale Deduction aller Ideen der ſpeculativen Vernunft, nicht als conſtitutiver Principien der Erweiterung unſerer Erkentniß über mehr Gegenſtände, als Erfahrung geben kan, ſondern als regulativer Principien der ſyſtematiſchen Einheit des Mannigfaltigen der empiriſchen Erkentniß überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Gränzen mehr angebauet und berichtigt wird, als es ohne ſolche Ideen durch den bloſſen Gebrauch der Verſtandesgrundſätze geſchehen könte.

Ich

Ich will dieſes deutlicher machen. Wir wollen den genanten Ideen als Principien zu Folge erſtlich (in der Pſychologie) alle Erſcheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unſeres Gemüths an dem Leitfaden der inneren Erfahrung ſo verknüpfen, als ob daſſelbe eine einfache Subſtanz wäre, die, mit perſönlicher Identität, beharrlich (wenigſtens im Leben) exiſtirt, indeſſen daß ihre Zuſtände, zu welcher die des Cörpers nur als äuſſere Bedingungen gehören, continuirlich wechſeln. Wir müſſen zweitens (in der Cosmologie) die Bedingungen, der inneren ſowol als der äuſſeren Naturerſcheinungen, in einer ſolchen nirgend zu vollendenden Unterſuchung verfolgen, als ob dieſelbe an ſich unendlich und ohne ein erſtes oder oberſtes Glied ſey, obgleich wir darum, auſſerhalb allen Erſcheinungen, die blos intelligibele erſte Gründe derſelben nicht läugnen, aber ſie doch niemals in den Zuſammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir ſie gar nicht kennen. Endlich und drittens müſſen wir (in Anſehung der Theologie) alles, was nur immer in den Zuſammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, ſo betrachten, als ob dieſe eine abſolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Sinnenwelt ſelbſt) einen einzigen oberſten und allgnugſamen Grund auſſer ihrem Umfange habe, nemlich eine, gleichſam ſelbſtändige, urſprüngliche und ſchöpferiſche Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen

empiriſchen Gebrauch unſerer Vernunft in ſeiner größten Erweiterung ſo richten, als ob die Gegenſtände ſelbſt aus ienem Urbilde aller Vernunft entſprungen wären, das heißt: nicht von einer einfachen denkenden Subſtanz die innere Erſcheinungen der Seele, ſondern nach der Idee eines einfachen Weſens iene von einander ableiten; nicht von einer höchſten Intelligenz die Weltordnung und ſyſtematiſche Einheit derſelben ableiten, ſondern von der Idee einer höchſtweiſen Urſache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bey der Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am beſten zu brauchen ſey.

Nun iſt nicht das Mindeſte, was uns hindert, dieſe Ideen auch als obiectiv und hypoſtatiſch anzunehmen, auſſer allein die cosmologiſche, wo die Vernunft auf eine Antinomie ſtößt, wenn ſie ſolche zu Stande bringen will (die pſychologiſche und theologiſche enthalten dergleichen gar nicht). Denn, ein Widerſpruch iſt in ihnen nicht, wie ſolte uns daher iemand ihre obiective Realität ſtreiten können, da er von ihrer Möglichkeit eben ſo wenig weis, um ſie zu verneinen, als wir, um ſie zu beiahen. Gleichwol iſts, um etwas anzunehmen, noch nicht gnug, daß keine poſitive Hinderniß dawider iſt, und es kan uns nicht erlaubt ſeyn, Gedankenweſen, welche alle unſere Begriffe überſteigen, obgleich keinem widerſprechen, auf den bloſſen Credit der, ihr Geſchäfte gern vollendenden ſpeculativen Vernunft, als wirkliche und beſtimte Gegenſtände einzu-

 füh-

führen. Alſo ſollen ſie an ſich ſelbſt nicht angenommen werden, ſondern nur ihre Realität, als eines Schema des regulativen Princips der ſyſtematiſchen Einheit aller Naturerkentniß, gelten, mithin ſollen ſie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als ſolche an ſich ſelbſt zum Grunde gelegt werden. Wir heben von dem Gegenſtande der Idee die Bedingungen auf, welche unſeren Verſtandesbegriff einſchränken, die aber es auch allein möglich machen, daß wir von irgend einem Dinge einen beſtimten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an ſich ſelbſt ſey, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniß zu dem Inbegriffe der Erſcheinungen denken, das demienigen analogiſch iſt, welches die Erſcheinungen unter einander haben.

Wenn wir demnach ſolche idealiſche Weſen annehmen, ſo erweiteren wir eigentlich nicht unſere Erkentniß über die Obiecte möglicher Erfahrung, ſondern nur die empiriſche Einheit der lezteren, durch die ſyſtematiſche Einheit, wozu uns die Idee das Schema giebt, welche mithin nicht als conſtitutives, ſondern blos als regulatives Princip gilt. Denn, daß wir ein der Idee correſpondirendes Ding, ein Etwas, oder wirkliches Weſen ſetzen, dadurch iſt nicht geſagt: wir wolten unſere Erkentniß der Dinge mit transſcendenten Begriffen erweitern; denn dieſes Weſen wird nur in der Idee und nicht an ſich ſelbſt zum Grunde gelegt, mithin nur um die ſyſtematiſche Ein-

heit

heit auszudrücken, die uns zur Richtſchnur des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft dienen ſoll, ohne doch etwas darüber auszumachen, was der Grund dieſer Einheit, oder die innere Eigenſchaft eines ſolchen Weſens ſey, auf welchem, als Urſache, ſie beruhe.

So iſt der transſcendentale und einzige beſtimte Begriff, den uns die blos ſpeculative Vernunft von Gott giebt, im genaueſten Verſtande deiſtiſch, d. i. die Vernunft giebt nicht einmal die obiective Gültigkeit eines ſolchen Begriffs, ſondern nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empiriſche Realität ihre höchſte und nothwendige Einheit gründet und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Subſtanz, welche nach Vernunftgeſetzen die Urſache aller Dinge ſey, denken können, wofern wir es ia unternehmen, es überall als einen beſonderen Gegenſtand zu denken und nicht lieber, mit der bloſſen Idee des regulativen Princips der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens, als überſchwenglich vor den menſchlichen Verſtand, bey Seite ſetzen wollen, welches aber mit der Abſicht einer vollkommenen ſyſtematiſchen Einheit in unſerem Erkentniß, der wenigſtens die Vernunft keine Schranken ſezt, nicht zuſammen beſtehen kan.

Daher geſchiehts nun, daß, wenn ich ein göttliches Weſen annehme, ich zwar, weder von der inneren Möglichkeit ſeiner höchſten Vollkommenheit, noch der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns, den mindeſten Begriff habe,

 aber

aber alsdenn doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Gnüge thun kan und der Vernunft die vollkommenſte Befriedigung in Anſehung der nachzuforſchenden gröſsten Einheit in ihrem empiriſchen Gebrauche, aber nicht in Anſehung dieſer Vorausſetzung ſelbſt, verſchaffen kan, welches beweiſet: daß ihr ſpeculatives Intereſſe und nicht ihre Einſicht ſie berechtige, von einem Puncte, der ſo weit über ihrer Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenſtände in einem vollſtändigen Ganzen zu betrachten.

Hier zeigt ſich nun ein Unterſchied der Denkungsart, bey einer und derſelben Vorausſetzung, der ziemlich ſubtil, aber gleichwol in der Transſcendentalphiloſophie von groſſer Wichtigkeit iſt. Ich kan gnuſamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen, (ſuppoſitio relativa), ohne doch befugt zu ſeyn, es ſchlechthin anzunehmen (ſuppoſitio abſoluta). Dieſe Unterſcheidung trift zu, wenn es blos um ein regulatives Princip zu thun iſt, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an ſich ſelbſt, aber nicht den Quell derſelben erkennen und dazu wir einen oberſten Grund blos in der Abſicht annehmen, um deſto beſtimter die Allgemeinheit des Princips zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Weſen als exiſtirend denke, das einer bloſſen und zwar transſcendentalen Idee correſpondirt. Denn, da kan ich das Daſeyn dieſes Dinges niemals an ſich ſelbſt annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend

einen Gegenſtand beſtimt denken kan, dazu gelangen und die Bedingungen der obiectiven Gültigkeit meiner Begriffe durch die Idee ſelbſt ausgeſchloſſen ſeyn. Die Begriffe der Realität, der Subſtanz, der Cauſſalität ſelbſt, die der Nothwendigkeit im Daſeyn, haben, auſſer dem Gebrauche, da ſie die empiriſche Erkentniß eines Gegenſtandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Obiect beſtimmete. Sie können alſo zwar zu Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines Weltganzen ſelbſt gebraucht werden, weil dieſer Erklärungsgrund auſſerhalb der Welt und mithin kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung ſeyn müßte. Nun kan ich gleichwol ein ſolches unbegreifliches Weſen, den Gegenſtand einer bloſſen Idee, relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an ſich ſelbſt, annehmen. Denn, wenn dem größtmöglichen empiriſchen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der ſyſtematiſchvollſtändigen Einheit, von der ich bald beſtimter reden werde) zum Grunde liegt, die an ſich ſelbſt niemals adäquat in der Erfahrung kan dargeſtellet werden, ob ſie gleich, um die empiriſche Einheit dem höchſtmöglichen Grade zu nähern, unumgänglich nothwendig iſt, ſo werde ich nicht allein befugt, ſondern auch genöthigt ſeyn, dieſe Idee zu realiſiren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenſtand zu ſetzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an ſich ſelbſt gar nicht kenne und dem ich nur, als einem Grunde iener ſyſtematiſchen Einheit, in Beziehung auf dieſe leztere ſolche Eigenſchaften gebe,

 als

als den Verſtandesbegriffen im empiriſchen Gebrauche analogiſch ſind. Ich werde mir alſo nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Subſtanzen, der Cauſſalität und der Nothwendigkeit, ein Weſen denken, das alles dieſes in der höchſten Vollkommenheit beſizt und, indem dieſe Idee blos auf meiner Vernunft beruht, dieſes Weſen als ſelbſtſtändige Vernunft, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit, Urſache vom Weltganzen iſt, denken können, ſo daß ich alle, die Idee einſchränkende, Bedingungen weglaſſe, lediglich um, unter dem Schutze eines ſolchen Urgrundes, ſyſtematiſche Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen und, vermittelſt derſelben, den größtmöglichen empiriſchen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen ſo anſehe, als ob ſie Anordnungen einer höchſten Vernunft wären, von der die unſrige ein ſchwaches Nachbild iſt. Ich denke mir alsdenn dieſes höchſte Weſen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben, da ich aber auch iene transſcendentale Vorausſetzung zu keinem anderen als relativen Gebrauch habe, nemlich, daß ſie das Subſtratum der größtmöglichen Erfahrungseinheit abgeben ſolle, ſo darf ich ein Weſen, das ich von der Welt unterſcheide, ganz wol durch Eigenſchaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Denn ich verlange keinesweges und bin auch nicht befugt, es zu verlangen, dieſen Gegenſtand meiner Idee, nach dem, was er an ſich ſeyn mag, zu erkennen; denn dazu habe ich keine Be-

griffe und ſelbſt die Begriffe von Realität, Subſtanz, Cauſſalität, ia ſo gar der Nothwendigkeit im Daſeyn verlieren alle Bedeutung und ſind leere Titel zu Begriffen, ohne allen Inhalt, wenn ich mich auſſer dem Felde der Sinne damit hinauswage. Ich denke mir nur die Relation eines mir an ſich ganz unbekanten Weſens zur größten ſyſtematiſchen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des größtmöglichen empiriſchen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

Werfen wir unſeren Blick nun auf den transſcendentalen Gegenſtand unſerer Idee, ſo ſehen wir: daß wir ſeine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Subſtanz, Cauſſalität ꝛc an ſich ſelbſt nicht vorausſetzen können, weil dieſe Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterſchieden iſt, nicht die mindeſte Anwendung haben. Alſo iſt die Suppoſition der Vernunft von einem höchſten Weſen, als oberſter Urſache, blos relativ, zum Behuf der ſyſtematiſchen Einheit der Sinnenwelt gedacht und ein bloſſes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an ſich ſey, keinen Begriff haben. Hiedurch erklärt ſich auch: woher wir zwar in Beziehung auf das, was exiſtirend den Sinnen gegeben iſt, der Idee eines an ſich nothwendigen Urweſens bedürfen, niemals aber von dieſem und ſeiner abſoluten Nothwendigkeit den mindeſten Begriff haben können.

Nunmehr können wir das Reſultat der ganzen transſcendentalen Dialectik deutlich vor Augen ſtellen und die End-

Endabſicht der Ideen der reinen Vernunft, die nur durch Mißverſtand und Unbehutſamkeit dialectiſch werden, genau beſtimmen. Die reine Vernunft iſt in der That mit nichts, als ſich ſelbſt beſchäftigt und kan auch kein anderes Geſchäfte haben, weil ihr nicht die Gegenſtände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, ſondern die Verſtandeserkentniſſe zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zuſammenhanges in einem Princip gegeben werden. Die Vernunfteinheit iſt die Einheit des Syſtems, und dieſe ſyſtematiſche Einheit dient der Vernunft nicht obiectiv zu einem Grundſatze, um ſie über die Gegenſtände, ſondern ſubiectiv als Maxime, um ſie über alles mögliche empiriſche Erkentniß der Gegenſtände zu verbreiten. Gleichwol befördert der ſyſtematiſche Zuſammenhang, den die Vernunft dem empiriſchen Verſtandesgebrauche geben kan, nicht allein deſſen Ausbreitung, ſondern bewährt auch zugleich die Richtigkeit deſſelben und das Principium einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit iſt auch obiectiv, aber auf unbeſtimte Art (principium vagum) nicht als conſtitutives Princip, um etwas in Anſehung ſeines directen Gegenſtandes zu beſtimmen, ſondern um, als blos regulativer Grundſatz und Maxime, den empiriſchen Gebrauch der Vernunft durch Eröfnung neuer Wege, die der Verſtand nicht kent, ins Unendliche (Unbeſtimte) zu befördern und zu befeſtigen, ohne dabey iemals den Geſetzen des empiriſchen Gebrauchs im Mindeſten zuwider zu ſeyn.

Die Vernunft kan aber dieſe ſyſtematiſche Einheit nicht anders denken, als daß ſie ihrer Idee zugleich einen Gegenſtand giebt, der aber durch keine Erfahrung gegeben werden kan, denn Erfahrung giebt niemals ein Beiſpiel vollkommener ſyſtematiſcher Einheit. Dieſes Vernunftweſen (ens rationis ratiocinatæ) iſt nun zwar eine bloſſe Idee und wird alſo nicht ſchlechthin und an ſich ſelbſt als etwas Wirkliches angenommen, ſondern nur problematiſch zum Grunde gelegt (weil wir es durch keine Verſtandesbegriffe erreichen können), um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt ſo anzuſehen, als ob ſie in dieſem Vernunftweſen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Abſicht, um darauf die ſyſtematiſche Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empiriſchen Verſtandeserkentniß aber auf alle Weiſe beförderlich und ihr gleichwol niemals hinderlich ſeyn kan.

Man verkennet ſogleich die Bedeutung dieſer Idee, wenn man ſie vor die Behauptung, oder auch nur die Vorausſetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der ſyſtematiſchen Weltverfaſſung zuzuſchreiben gedächte; vielmehr läßt man es gänzlich unausgemacht, was der, unſeren Begriffen ſich entziehende Grund derſelben an ſich vor Beſchaffenheit habe und ſetzet ſich nur eine Idee zum Geſichtspuncte, aus welchem einzig und allein man iene, der Vernunft ſo weſentliche und dem Verſtande ſo heilſame, Einheit verbreiten kan, mit einem Worte:

dieſes transſendentale Ding iſt blos das Schema ienes regulativen Princips, wodurch die Vernunft, ſo viel an ihr iſt, ſyſtematiſche Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

Das erſte Obiect einer ſolchen Idee bin ich ſelbſt, blos als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenſchaften, mit denen ein denkend Weſen an ſich exiſtirt, aufſuchen, ſo muß ich die Erfahrung befragen und ſelbſt von allen Categorien kan ich keine auf dieſen Gegenſtand anwenden, als in ſo fern das Schema derſelben in der ſinnlichen Anſchauung gegeben iſt. Hiemit gelange ich aber niemals zu einer ſyſtematiſchen Einheit aller Erſcheinungen des inneren Sinnes. Satt des Erfahrungsbegriffs alſo (von dem, was die Seele wirklich iſt), der uns nicht weit führen kan, nimt die Vernunft den Begriff der empiriſchen Einheit alles Denkens und macht dadurch, daß ſie dieſe Einheit unbedingt und urſprünglich denkt, aus demſelben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Subſtanz, die an ſich ſelbſt unwandelbar (perſönlich identiſch), mit andern wirklichen Dingen auſſer ihr in Gemeinſchaft ſtehe, mit einem Worte: von einer einfachen ſelbſtſtändigen Intelligenz. Hiebey aber hat ſie nichts anders vor Augen, als Principien der ſyſtematiſchen Einheit in Erklärung der Erſcheinungen der Seele, nemlich: alle Beſtimmungen, als in einem einigen Subiecte, alle Kräfte, ſo viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechſel, als gehörig zu den Zuſtänden

eines und deſſelben beharrlichen Weſens zu betrachten, und alle Erſcheinungen im Raume, als von den Handlungen des Denkens ganz unterſchieden vorzuſtellen. Jene Einfachheit der Subſtanz ꝛc. ſolte nur das Schema zu dieſem regulativen Princip ſeyn und wird nicht vorausgeſezt, als ſey ſie der wirkliche Grund der Seeleneigenſchaften. Denn dieſe können auch auf ganz anderen Gründen beruhen, die wir gar nicht kennen, wie wir denn die Seele auch durch dieſe angenommene Prädicate eigentlich nicht an ſich ſelbſt erkennen könten, wenn wir ſie gleich von ihr ſchlechthin wolten gelten laſſen, indem ſie eine bloſſe Idee ausmachen, die in concreto gar nicht vorgeſtellet werden kan. Aus einer ſolchen pſychologiſchen Idee kan nun nichts anders als Vortheil entſpringen, wenn man ſich nur hütet, ſie vor etwas mehr als bloſſe Idee, d. i. blos relativiſch auf den ſyſtematiſchen Vernunftsgebrauch in Anſehung der Erſcheinungen unſerer Seele, gelten zu laſſen. Denn, da mengen ſich keine empiriſche Geſetze körperlicher Erſcheinungen, die ganz von anderer Art ſeyn, in die Erklärungen deſſen, was blos vor den inneren Sinn gehöret, da werden keine windige Hypotheſen, von Erzeugung, Zerſtöhrung und Palingeneſie der Seelen ꝛc. zugelaſſen, alſo die Betrachtung dieſes Gegenſtandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenſchaften angeſtellet, überdem die Vernunftunterſuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in dieſem Subiecte, ſo weit es möglich iſt, auf ein einziges Princip hinaus zu füh-

führen, welches alles durch ein ſolches Schema, als ob es ein wirkliches Weſen wäre, am beſten, ia ſo gar einzig und allein, bewirkt wird. Die pſychologiſche Idee kan auch nichts anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn wolte ich auch nur fragen: ob die Seele nicht an ſich geiſtiger Natur ſey, ſo hätte dieſe Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen ſolchen Begriff nehme ich nicht blos die körperliche Natur, ſondern überhaupt alle Natur weg, d. i. alle Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen zu einem ſolchen Begriffe einen Gegenſtand zu denken, als welches doch einzig und allein es macht, daß man ſagt, er habe einen Sinn.

Die zweite regulative Idee der blos ſpeculativen Vernunft iſt der Weltbegriff überhaupt. Denn Natur iſt eigentlich nur das einzige gegebene Obiect, in Anſehung deſſen die Vernunft regulative Principien bedarf. Dieſe Natur iſt zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur. Allein zu der lezteren, um ſie ihrer inneren Möglichkeit nach zu denken, d. i. die Anwendung der Categorien auf dieſelbe zu beſtimmen, bedürfen wir keiner Idee, d. i. einer die Erfahrung überſteigenden Vorſtellung; es iſt auch keine in Anſehung derſelben möglich, weil wir darin blos durch ſinnliche Anſchauung geleitet werden und nicht, wie in dem pſychologiſchen Grundbegriffe (Ich), welcher eine gewiſſe Form des Denkens, nemlich die Einheit deſſelben, **a priori** enthält. Alſo bleibt uns vor die

reine

reine Vernunft nichts übrig, als Natur überhaupt, und die Vollſtändigkeit der Bedingungen in derſelben nach irgend einem Princip. Die abſolute Totalität der Reihen dieſer Bedingungen, in der Ableitung ihrer Glieder, iſt eine Idee, die zwar im empiriſchen Gebrauche der Vernunft niemals völlig zu Stande kommen kan, aber doch zur Regel dient, wie wir in Anſehung derſelben verfahren ſollen, nemlich in der Erklärung gegebener Erſcheinungen (im Zurückgehen oder Aufſteigen) ſo, als ob die Reihe an ſich unendlich wäre, d. i. in indefinitum, aber wo die Vernunft ſelbſt als beſtimmende Urſache betrachtet wird (in der Freiheit), alſo bey practiſchen Principien, als ob wir nicht ein Obiect der Sinne, ſondern des reinen Verſtandes vor uns hätten, wo die Bedingungen nicht mehr in der Reihe der Erſcheinungen, ſondern auſſer derſelben geſezt werden können und die Reihe der Zuſtände angeſehen werden kan, als ob ſie ſchlechthin (durch eine intelligibele Urſache) angefangen würde, welches alles beweiſet: daß die cosmologiſche Ideen nichts als regulative Principien und weit davon entfernt ſind, gleichſam conſtitutiv, eine wirkliche Totalität ſolcher Reihen zu ſetzen. Das übrige kan man an ſeinem Orte unter der Antinomie der reinen Vernunft ſuchen.

Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine blos relative Suppoſition eines Weſens enthält, als der einigen und allgnugſamen Urſache aller cosmologiſchen Reihen, iſt der Vernunftbegriff von Gott. Den Gegenſtand die-

dieſer Idee, haben wir nicht den mindeſten Grund, ſchlechthin anzunehmen (an ſich zu ſupponiren); denn was kan uns wol dazu vermögen, oder auch nur berechtigen, ein Weſen von der höchſten Vollkommenheit, und als ſeiner Natur nach ſchlechthin nothwendig, aus deſſen bloſſem Begriffe an ſich ſelbſt zu glauben, oder zu behaupten, wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche dieſe Suppoſition allein nothwendig ſeyn kan, und da zeigt es ſich klar: daß die Idee deſſelben, ſo wie alle ſpeculative Ideen, nichts weiter ſagen wolle, als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer ſyſtematiſchen Einheit zu betrachten, mithin als ob ſie insgeſamt aus einem einzigen allbefaſſenden Weſen, als oberſter und allgnugſamer Urſache, entſprungen wären. Hieraus iſt klar: daß die Vernunft hiebey nichts als ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empiriſchen Gebrauchs zur Abſicht haben könne, niemals aber eine Erweiterung über alle Gränzen des empiriſchen Gebrauchs, folglich unter dieſer Idee kein conſtitutives Princip ihres auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verborgen liege.

Die höchſte formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, iſt die zweckmäſſige Einheit der Dinge, und das ſpeculative Intereſſe der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie aus der Abſicht einer allerhöchſten Vernunft entſproſſen wäre. Ein ſolches Princip eröfnet nemlich unſerer

auf

auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Ausſichten nach telologiſchen Geſetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten ſyſtematiſchen Einheit derſelben zu gelangen. Die Vorausſetzung einer oberſten Intelligenz, als der alleinigen Urſache des Weltganzen, aber freilich blos in der Idee, kan alſo iederzeit der Vernunft nutzen und dabey doch niemals ſchaden. Denn, wenn wir in Anſehung der Figur der Erde (der runden doch etwas abgeplatteten *), der Gebirge und Meere ꝛc. lauter weiſe Abſichten eines Urhebers zum voraus annehmen, ſo können wir auf dieſem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Bleiben wir nur bey dieſer Vorausſetzung, als einem blos regulativen Princip, ſo kan ſelbſt der Irrthum uns nicht ſchaden. Denn es kan allenfalls daraus nichts weiter folgen, als daß, wo wir einen teleologiſchen Zuſammenhang (nexus finalis) erwarteten, ein blos mechaniſcher oder phyſiſcher (nexus effectiuus) ange=

*) Der Vortheil, den eine kugelichte Erdgeſtalt ſchaft, iſt bekant gnug; aber wenige wiſſen: daß ihre Abplattung, als eines Sphäroids, es allein verhindert, daß nicht die Hervorragungen des feſten Landes, oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge, die Achſe der Erde continuirlich und in nicht eben langer Zeit anſehnlich verrücke, wäre nicht die Aufſchwellung der Erde unter der Linie ein ſo gewaltiger Berg, den der Schwung iedes andern Berges niemals merklich aus ſeiner Lage in Anſehung der Achſe bringen kan. Und doch erklärt man dieſe weiſe Anſtalt ohne Bedenken aus dem Gleichgewicht der ehmals flüſſigen Erdmaſſe.

angetroffen werde, wodurch wir, in einem ſolchen Falle, nur eine Einheit mehr vermiſſen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empiriſchen Gebrauche verderben. Aber ſo gar dieſer Querſtrich kan das Geſetz ſelbſt in allgemeiner und teleologiſcher Abſicht überhaupt nicht treffen. Denn, ob zwar ein Zergliederer eines Irrthumes überführt werden kan, wenn er irgend ein Gliedmaas eines thieriſchen Cörpers auf einen Zweck bezieht, von welchem man deutlich zeigen kan, daß er daraus nicht erfolge: ſo iſt es doch gänzlich unmöglich, in einem Falle zu beweiſen, daß eine Natureinrichtung, es mag ſeyn welche da wolle, ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Phyſiologie (der Aerzte) ihre ſehr eingeſchränkte empiriſche Kentniß von den Zwecken des Gliederbaues eines organiſchen Cörpers durch einen Grundſatz, welchen blos reine Vernunft eingab, ſo weit, daß man darin ganz dreuſt und zugleich mit aller Verſtändigen Einſtimmung annimt, es habe alles an dem Thiere ſeinen Nutzen und gute Abſicht, welche Vorausſetzung, wenn ſie conſtitutiv ſeyn ſolte, viel weiter geht, als uns bisherige Beobachtung berechtigen kan, woraus denn zu erſehen iſt: daß ſie nichts als ein regulatives Princip der Vernunft ſey, um zur höchſten ſyſtematiſchen Einheit, vermittelſt der Idee der zweckmäſſigen Cauſſalität der oberſten Welturſache und, als ob dieſe, als höchſte Intelligenz nach der weiſeſten Abſicht die Urſache von allem ſey, zu gelangen.

Gehen

Gehen wir aber von dieſer Reſtriction der Idee auf den blos regulativen Gebrauch ab, ſo wird die Vernunft auf ſo mancherley Weiſe irre geführt, indem ſie alsdenn den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muß, verläßt, und ſich über denſelben zu dem Unbegreiflichen und unerforſchlichen hinwagt, über deſſen Höhe ſie nothwendig ſchwindlicht wird, weil ſie ſich aus dem Standpuncte deſſelben von allem mit der Erfahrung ſtimmigen Gebrauch gänzlich abgeſchnitten ſieht.

Der erſte Fehler, der daraus entſpringt, daß man die Idee eines höchſten Weſens nicht blos regulativ, ſondern (welches der Natur einer Idee zuwider iſt) conſtitutiv braucht, iſt die faule Vernunft (ignaua ratio *). Man kan ieden Grundſatz ſo nennen, welcher macht, daß man ſeine Naturunterſuchung, wo es auch ſey, vor ſchlecht-

*) So nanten die alten Dialectiker einen Trugſchluß, der ſo lautete: Wenn es dein Schickſal mit ſich bringt, du ſolſt von dieſer Krankheit geneſen, ſo wird es geſchehen, du magſt einen Arzt brauchen, oder nicht. Cicero ſagt: daß dieſe Art zu ſchlieſſen ihren Nahmen daher habe, daß, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieſes iſt die Urſache, warum ich das ſophiſtiſche Argument der reinen Vernunft mit demſelben Nahmen belege.

ſchlechthin vollendet anſieht und die Vernunft ſich alſo zur Ruhe begiebt, als ob ſie ihr Geſchäfte völlig ausgerichtet habe. Daher ſelbſt die pſychologiſche Idee, wenn ſie als ein conſtitutives Princip vor die Erklärung der Erſcheinungen unſerer Seele, und hernach gar, zur Erweiterung unſerer Erkentniß dieſes Subiects, noch über alle Erfahrung hinaus (ihren Zuſtand nach dem Tode) gebraucht wird, es der Vernunft zwar ſehr bequem macht, aber auch allen Naturgebrauch derſelben nach der Leitung der Erfahrungen ganz verdirbt und zu Grunde richtet. So erklärt der dogmatiſche Spiritualiſt die durch allen Wechſel der Zuſtände unverändert beſtehende Einheit der Perſon aus der Einheit der denkenden Subſtanz, die er in dem Ich unmittelbar wahrzunehmen glaubt, das Intereſſe, was wir an Dingen nehmen, die ſich allererſt nach unſerem Tode zutragen ſollen, aus dem Bewuſtſeyn der immateriellen Natur unſeres denkenden Subiects ꝛc. und überhebt ſich aller Naturunterſuchung der Urſache dieſer unſerer inneren Erſcheinungen aus phyſiſchen Erklärungsgründen, indem er gleichſam durch den Machtſpruch einer transſcendenten Vernunft die immanente Erkentnißquellen der Erfahrung, zum Behuf ſeiner Gemächlichkeit, aber mit Einbuſſe aller Einſicht, vorbey geht. Noch deutlicher fällt dieſe nachtheilige Folge bey dem Dogmatism unſerer Idee von einer höchſten Intelligenz und dem darauf fälſchlich gegründeten theologiſchen Syſtem der Natur (Phyſico-

theo-

theologie) in die Augen. Denn da dienen alle ſich in der Natur zeigende, oft nur von uns ſelbſt dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforſchung der Urſachen recht bequem zu machen, nemlich, anſtatt ſie in den allgemeinen Geſetzen des Mechanismus der Materie zu ſuchen, ſich geradezu auf den unerforſchlichen Rathſchluß der höchſten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdenn vor vollendet anzuſehen, wenn man ſich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeinern Geſetzen, an die Hand giebt. Dieſer Fehler kan vermieden werden, wenn wir nicht blos einige Naturſtücke, als z. B. die Vertheilung des feſten Landes, das Bauwerk deſſelben und die Beſchaffenheit und Lage der Gebirge, oder wol gar nur die Organiſation im Gewächs- und Thierreiche aus dem Geſichtspuncte der Zwecke betrachten, ſondern dieſe ſyſtematiſche Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchſten Intelligenz, ganz allgemein machen. Denn alsdenn legen wir eine Zweckmäſſigkeit nach allgemeinen Geſetzen der Natur zum Grunde, von denen keine beſondere Einrichtung ausgenommen, ſondern nur mehr oder weniger kentlich vor uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der ſyſtematiſchen Einheit einer teleologiſchen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus beſtimmen, ſondern nur in Erwartung derſel-

ben die phyſiſchmechaniſche Verknüpfung nach allgemeinen Geſetzen verfolgen dürfen. Denn ſo allein kan das Princip der zweckmäſſigen Einheit den Vernunftgebrauch in Anſehung der Erfahrung iederzeit erweitern, ohne ihm in irgend einem Falle Abbruch zu thun.

Der zweite Fehler, der aus der Mißdeutung des gedachten Princips der ſyſtematiſchen Einheit entſpringt, iſt der der verkehrten Vernunft (peruerſa ratio, ὕστερον πρότερον rationis). Die Idee der ſyſtematiſchen Einheit ſolte nur dazu dienen, um als regulatives Princip ſie in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgeſetzen zu ſuchen und, ſo weit ſich etwas davon auf dem empiriſchen Wege antreffen läßt, um ſo viel auch zu glauben, daß man ſich der Vollſtändigkeit ihres Gebrauchs genähert habe, ob man ſie freilich niemals erreichen wird. Anſtatt deſſen kehrt man die Sache um und fängt davon an, daß man die Wirklichkeit eines Princips der zweckmäſſigen Einheit als hypoſtatiſch zum Grunde legt, den Begriff einer ſolchen höchſten Intelligenz, weil er an ſich gänzlich unerforſchlich iſt, anthropomorphiſtiſch beſtimt und denn der Natur Zwecke, gewaltſam und dictatoriſch, aufdringt, anſtatt ſie, wie billig, auf dem Wege der phyſiſchen Nachforſchung zu ſuchen, ſo daß nicht allein Teleologie, die blos dazu dienen ſolte, um die Natureinheit nach allgemeinen Geſetzen zu ergänzen, nun vielmehr dahin wirkt, ſie aufzuhe-

zuheben, ſondern die Vernunft ſich noch dazu ſelbſt um ihren Zweck bringt, nemlich das Daſeyn einer ſolchen intelligenten oberſten Urſache, nach dieſem, aus der Natur zu beweiſen. Denn, wenn man nicht die höchſte Zweckmäſſigkeit in der Natur a priori, d. i. als zum Weſen derſelben gehörig, vorausſetzen kan, wie will man denn angewieſen ſeyn, ſie zu ſuchen und auf der Stufenleiter derſelben ſich der höchſten Vollkommenheit eines Urhebers, als einer ſchlechterdingsnothwendigen, mithin a priori erkenbaren Vollkommenheit, zu nähern. Das regulative Princip verlangt die ſyſtematiſche Einheit als Natureinheit, welche nicht blos empiriſch erkant, ſondern a priori, obzwar noch unbeſtimt, vorausgeſezt wird, ſchlechterdings, mithin als aus dem Weſen der Dinge folgend, vorauszuſetzen. Lege ich aber zuvor ein höchſtes ordnendes Weſen zum Grunde, ſo wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn ſie iſt der Natur der Dinge ganz fremde und zufällig und kan auch nicht aus allgemeinen Geſetzen derſelben erkant werden. Daher entſpringt ein fehlerhafter Cirkel im beweiſen, da man das vorausſezt, was eigentlich hat bewieſen werden ſollen.

Das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Natur vor ein conſtitutives zu nehmen und, was nur in der Idee zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Urſache hypoſtatiſch vorauszuſetzen,

tzen, heißt nur die Vernunft verwirren. Die Naturforſchung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Naturursachen nach allgemeinen Geſetzen derſelben, zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmäſſigkeit, der ſie allerwerts nachgeht, von demſelben abzuleiten, ſondern ſein Daſeyn aus dieſer Zweckmäſſigkeit, die in den Weſen der Naturdinge geſucht wird, wo möglich auch in den Weſen aller Dinge überhaupt, mithin als ſchlechthin nothwendig zu erkennen. Das leztere mag nun gelingen oder nicht, ſo bleibt die Idee immer richtig und eben ſowol auch deren Gebrauch, wenn er auf die Bedingungen eines blos regulativen Princips reſtringirt worden.

Vollſtändige zweckmäſſige Einheit iſt Vollkommenheit (ſchlechthin betrachtet). Wenn wir dieſe nicht in dem Weſen der Dinge, welche den ganzen Gegenſtand der Erfahrung, d. i. aller unſerer obiectivgültigen Erkentniß, ausmachen, mithin in allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen finden, wie wollen wir daraus gerade auf die Idee einer höchſten und ſchlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urweſens ſchlieſſen, welches der Urſprung aller Cauſſalität iſt. Die gröſte ſyſtematiſche, folglich auch die zweckmäſſige Einheit iſt die Schule und ſelbſt die Grundlage der Möglichkeit des gröſten Gebrauchs der Menſchenvernunft. Die Idee derſelben iſt alſo mit dem Weſen

unſe=

unſerer Vernunft unzertrenlich verbunden. Eben dieſelbe Idee iſt alſo vor uns geſetzgebend und ſo iſt es ſehr natürlich, eine ihr correſpondirende geſetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle ſyſtematiſche Einheit der Natur, als dem Gegenſtande unſerer Vernunft, abzuleiten ſey.

Wir haben bey Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft geſagt: daß alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, ſchlechterdings beantwortlich ſeyn müſſen, und daß die Entſchuldigung mit den Schranken unſerer Erkentniß, die in vielen Naturfragen eben ſo unvermeidlich, als billig iſt, hier nicht geſtattet werden könne, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, ſondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung, die Fragen vorgelegt werden. Jetzt können wir dieſe dem erſten Anſcheine nach kühne Behauptung in Anſehung der zween Fragen, wobey die reine Vernunft ihr größtes Intereſſe hat, beſtätigen und dadurch unſere Betrachtung über die Dialectik derſelben zur gänzlichen Vollendung bringen.

Frägt man denn alſo (in Abſicht auf eine transſcendentale Theologie*) erſtlich: ob es etwas von der Welt Unter-

*) Dasienige, was ich ſchon vorher von der pſychologiſchen Idee und deren eigentlichen Beſtimmung, als Princip's zum

Unterſchiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zuſammenhanges nach allgemeinen Geſetzen enthalte, ſo iſt die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt iſt eine Summe von Erſcheinungen, es muß alſo irgend ein transſcendentaler, d. i. blos dem reinen Verſtande denkbarer Grund derſelben ſeyn. Iſt zweitens die Frage: ob dieſes Weſen Subſtanz, von der größten Realität, nothwendig ꝛc ſey: ſo antworte ich: daß dieſe Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Categorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem ſolchen Gegenſtande zu machen verſuche, ſind von keinem anderen, als empiriſchen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn ſie nicht auf Obiecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Auſſer dieſem Felde ſind ſie blos Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verſtehen kan. Iſt endlich drittens die Frage: ob wir nicht wenigſtens dieſes von der Welt unterſchiedene Weſen nach einer Analogie mit den Gegenſtänden der Erfahrung denken dürfen? ſo iſt die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenſtand in der Idee

zum blos regulativen Vernunftgebrauch, geſagt habe, überhebt mich der Weitläuftigkeit, die transſcendentale Illuſion, nach der iene ſyſtematiſche Einheit aller Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes hypoſtatiſch vorgeſtellt wird, noch beſonders zu erörtern. Das Verfahren hiebey iſt demienigen ſehr ähnlich, welches die Critik in Anſehung des theologiſchen Ideals beobachtet.

Idee und nicht in der Realität, nemlich nur, ſo fern er ein uns unbekantes Subſtratum der ſyſtematiſchen Einheit, Ordnung und Zweckmäſſigkeit der Welteinrichtung iſt, welche ſich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforſchung machen muß. Noch mehr, wir können in dieſer Idee gewiſſe Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich ſeyn, ungeſcheut und ungetadelt erlauben. Denn es iſt immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nemlich einer oberſten Intelligenz, die nach weiſen Abſichten Urheber derſelben ſey, bezogen wird. Was dieſer Urgrund der Welteinheit an ſich ſelbſt ſey, hat dadurch nicht gedacht werden ſollen, ſondern wie wir ihn, oder vielmehr ſeine Idee, relativ auf den ſyſtematiſchen Gebrauch der Vernunft in Anſehung der Dinge der Welt, brauchen ſollen.

Auf ſolche Weiſe aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weiſen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, ſondern wir müſſen einen ſolchen vorausſetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unſere Erkentniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keinesweges. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgeſetzt, wovon

von wir gar keinen Begriff haben, was es an ſich ſelbſt ſey (einen blos transſcendentalen Gegenſtand), aber, in Beziehung auf die ſyſtematiſche und zweckmäſſige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur ſtudiren, vorausſetzen müſſen, haben wir ienes uns unbekante Weſen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empiriſcher Begriff) gedacht, d. i. es in Anſehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die ſich auf demſelben gründen, gerade mit denen Eigenſchaften begabt, die nach den Bedingungen unſerer Vernunft den Grund einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit enthalten können. Dieſe Idee iſt alſo respectiv auf den Weltgebrauch unſerer Vernunft ganz gegründet. Wolten wir ihr aber ſchlechthin obiective Gültigkeit ertheilen, ſo würden wir vergeſſen: daß es lediglich ein Weſen in der Idee ſey, das wir denken und, indem wir alsdenn von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht beſtimbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch auſſer Stand geſezt, dieſes Princip dem empiriſchen Vernunftgebrauch angemeſſen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf ſolche Weiſe kan ich doch von dem Begriffe und der Vorausſetzung eines höchſten Weſens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich dieſe Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Abſichten anſehen, indem

ich

ich ſie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelſt beſonderer dazu in der Welt darauf geſtellten Anlagen, ableite? Ja, das könt ihr auch thun, aber ſo, daß es euch gleich viel gelten muß, ob iemand ſage, die göttliche Weisheit hat alles ſo zu ſeinen oberſten Zwecken geordnet, oder die Idee der höchſten Weisheit iſt ein regulativ in der Nachforſchung der Natur und ein Princip der ſyſtematiſchen und zweckmäſſigen Einheit derſelben nach allgemeinen Naturgeſetzen, auch ſelbſt da, wo wir iene nicht gewahr werden, d. i. es muß euch da, wo ihr ſie wahrnehmt, völlig einerley ſeyn, zu ſagen: Gott hat es weislich ſo gewolt, oder die Natur hat es alſo weislich geordnet. Denn die gröſte ſyſtematiſche und zweckmäſſige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforſchung als regulatives Princip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was euch berechtigte, die Idee einer höchſten Intelligenz als ein Schema des regulativen Princips zum Grunde zu legen und, ſo viel ihr nun, nach demſelben, Zweckmäſſigkeit in der Welt antreft, ſo viel habt ihr Beſtätigung der Rechtmäſſigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Princip nichts anders zur Abſicht hatte, als nothwendige und gröſtmögliche Natureinheit zu ſuchen, ſo werden wir dieſe zwar, ſo weit als wir ſie erreichen, der Idee eines höchſten Weſens zu danken haben, können aber die allgemeine Geſetze der Natur, als in Abſicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, nicht

nicht vorbey gehen, um dieſe Zweckmäſſigkeit der Natur als zufällig und hyperphyſiſch ihrem Urſprunge nach anzuſehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Weſen über die Natur von den gedachten Eigenſchaften anzunehmen, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde zu legen, um nach der Analogie einer Cauſſalbeſtimmung der Erſcheinungen als ſyſtematiſch unter einander verknüpft anzuſehen.

Eben daher ſind wir auch berechtigt, die Welturſache in der Idee nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphism (ohne welchen ſich gar nichts von ihm denken laſſen würde), nemlich als ein Weſen, was Verſtand, Wolgefallen und Mißfallen, imgleichen eine demſelben gemäſſe Begierde und Willen hat ꝛc. zu denken, ſondern demſelben unendliche Vollkommenheit beyzulegen, die alſo diejenige weit überſteigt, dazu wir durch empiriſche Kentniß der Weltordnung berechtigt ſeyn können. Denn das regulative Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit will: daß wir die Natur ſo ſtudiren ſollen, als ob allenthalben ins Unendliche ſyſtematiſche und zweckmäſſige Einheit, bey der gröſtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Denn, wiewol wir nur wenig von dieſer Weltvollkommenheit ausſpähen, oder erreichen werden, ſo gehört es doch zur Geſetzgebung unſerer Vernunft, ſie allerwerts zu ſuchen und zu vermuthen und es muß uns iederzeit vortheilhaft ſeyn, niemals aber kan es nachtheilig werden, nach dieſem Prin-

cip

cip die Naturbetrachtung anzuſtellen. Es iſt aber, unter dieſer Vorſtellung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchſten Urhebers, auch klar: daß ich nicht das Daſeyn und die Kentniß eines ſolchen Weſens, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde lege und alſo eigentlich nichts von dieſem Weſen, ſondern blos von der Idee deſſelben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer ſolchen Idee, ableite. Auch ſcheint ein gewiſſes, obzwar unentwickeltes Bewuſtſeyn, des ächten Gebrauchs dieſes unſeren Vernunftbegriffs, die beſcheidene und billige Sprache der Philoſophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, da ſie von der Weisheit und Vorſorge der Natur und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken, reden, ia den erſteren Ausdruck, ſo lange es um blos ſpeculative Vernunft zu thun iſt, vorziehen, weil er die Anmaſſung einer gröſſeren Behauptung, als die iſt, wozu wir befugt ſeyn, zurück hält und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurück weiſet.

So enthält die reine Vernunft, die uns Anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kentniſſe über alle Gränzen der Erfahrung, zu verſprechen ſchiene, wenn wir ſie recht verſtehen, nichts als regulative Principien, die zwar gröſſere Einheit gebieten, als der empiriſche Verſtandesgebrauch erreichen kan, aber eben dadurch, daß ſie das Ziel der Annäherung deſſelben ſo weit hinaus rücken,

die Zuſammenſtimmung deſſelben mit ſich ſelbſt durch ſyſtematiſche Einheit zum höchſten Grade bringen, wenn man ſie aber mißverſteht und ſie vor conſtitutive Principien transſcendenter Erkentniſſe hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Ueberredung und eingebildetes Wiſſen, hiemit aber ewige Widerſprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

* * *

So fängt denn alle menſchliche Erkentniß mit Anſchauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob ſie zwar in Anſehung aller dreyen Elemente Erkentnißquellen a priori hat, die beym erſten Anblicke die Gränzen aller Erfahrung zu verſchmähen ſcheinen, ſo überzeugt doch eine vollendete Critik, daß alle Vernunft im ſpeculativen Gebrauche mit dieſen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und daß die eigentliche Beſtimmung dieſes oberſten Erkentnißvermögens ſey, ſich aller Methoden und der Grundſätze derſelben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmſte iſt, bis in ihr Innerſtes nachzugehen, niemals aber ihre Gränze zu überfliegen, auſſerhalb welcher vor uns nichts als leerer Raum iſt. Zwar hat uns die critiſche Unterſuchung aller Sätze, welche unſere Erkentniß

niß über die wirkliche Erfahrung hinaus erweitern können, in der transſcendentalen Analytik hinreichend überzeugt: daß ſie niemals zu etwas mehr, als einer möglichen Erfahrung leiten können und, wenn man nicht ſelbſt gegen die kläreſte oder abſtracte und allgemeine Lehrſätze mißtrauiſch wäre, wenn nicht reitzende und ſcheinbare Ausſichten uns locketen, den Zwang der erſteren abzuwerfen, ſo hätten wir allerdings der mühſamen Abhörung aller dialectiſchen Zeugen, die eine transſcendente Vernunft zum Behuf ihrer Anmaſſungen auftreten läßt, überhoben ſeyn können; denn wir wußten es ſchon zum voraus mit völliger Gewißheit: daß alles Vorgeben derſelben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber ſchlechterdings nichtig ſeyn müſſe, weil es eine Kundſchaft betraf, die kein Menſch iemals bekommen kan. Allein, weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Urſache des Scheins komt, wodurch ſelbſt der Vernünftigſte hintergangen werden kan und die Auflöſung aller unſerer transſcendenten Erkentniß in ihre Elemente (als ein Studium unſerer inneren Natur) an ſich ſelbſt keinen geringen Werth hat, dem Philoſophen aber ſo gar Pflicht iſt, ſo war es nicht allein nöthig, dieſe ganze, obzwar eitele Bearbeitung der ſpeculativen Vernunft bis zu ihren erſten Quellen ausführlich nachzuſuchen, ſondern, da der dialectiſche Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuſchend, ſondern auch dem Intereſſe nach, das man hier am Urtheile nimt, an-

lockend

lockend und iederzeit natürlich iſt und ſo in alle Zukunft bleiben wird, ſo war es rathſam, gleichſam die Acten dieſes Proceſſes ausführlich abzufaſſen und ſie im Archive der menſchlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, nieder zu legen.

II. Trans-

II.

Transſcendentale
Methodenlehre.

Wenn ich den Inbegriff aller Erkentniß der reinen und ſpeculativen Vernunft wie ein Gebäude anſehe, dazu wir wenigſtens die Idee in uns haben, ſo kan ich ſagen, wir haben in der transſcendentalen Elementarlehre den Bauzeug überſchlagen und beſtimt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Feſtigkeit er zulange. Freilich fand es ſich: daß, ob wir zwar einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen ſolte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhauſe zureichte, welches zu unſeren Geſchäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch gnug war, ſie zu überſehen, daß aber iene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlſchlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien und ſie in alle Welt zerſtreuen mußte, um ſich, ein ieder nach ſeinem Entwurfe, beſonders anzubauen. Jezt iſt es uns nicht ſo wol um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu thun und, indem wir gewarnet ſind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unſer ganzes Vermögen überſteigen könte, zu wagen, gleichwol doch von der Errichtung eines feſten Wohnſitzes nicht wol abſtehen können, den Anſchlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zu gleich unſerem Bedürfniß angemeſſen iſt, zu machen.

Ich verſtehe alſo unter der transſcendentalen Methodenlehre, die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines voll-

vollſtändigen Syſtems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieſer Abſicht mit einer Diſciplin, einem Canon, einer Architectonik, endlich einer Geſchichte der reinen Vernunft zu thun haben und dasienige in transſcendentaler Abſicht leiſten, was, unter dem Nahmen einer practiſchen Logik, in Anſehung des Gebrauchs des Verſtandes überhaupt in den Schulen geſucht, aber ſchlecht geleiſtet wird; weil, da die allgemeine Logik auf keine beſondere Art der Verſtandeserkentniß (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewiſſe Gegenſtände eingeſchränkt iſt, ſie, ohne Kentniſſe aus anderen Wiſſenſchaften zu borgen, nichts mehr thun kan, als Titel zu möglichen Methoden und techniſche Ausdrücke, deren man ſich in Anſehung des Syſtematiſchen in allerley Wiſſenſchaften bedient, vorzutragen, die den Lehrling zum voraus mit Nahmen bekant machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allererſt ſoll kennen lernen.

Der Transſcendentalen Methodenlehre Erſtes Hauptſtück.

Die Diſciplin der reinen Vernunft.

Die negativen Urtheile, die es nicht blos der logiſchen Form, ſondern auch dem Inhalte nach ſind, ſtehen bey der Wißbegierde der Menſchen in keiner ſonderlichen Achtung; man ſieht ſie wol gar als neidiſche Feinde unſeres unabläſſig zur Erweiterung ſtrebenden Erkentnißtriebes

an

an und es bedarf beinahe einer Apologie, um ihnen nur Duldung und noch mehr, um ihnen Gunſt und Hochſchätzung zu verſchaffen.

Man kan zwar logiſch alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Anſehung des Inhalts aber unſerer Erkentniß überhaupt, ob ſie durch ein Urtheil erweitert, oder beſchränkt wird, haben die verneinende das eigenthümliche Geſchäfte, lediglich den Irrthum abzuhalten. Daher auch negative Sätze, welche eine falſche Erkentniß abhalten ſollen, wo doch niemals ein Irrthum möglich iſt, zwar ſehr wahr, aber doch leer, d. i. ihrem Zwecke gar nicht angemeſſen und eben darum oft lächerlich ſeyn. Wie der Satz ienes Schulredners: daß Alexander, ohne Kriegsheer, keine Länder hätte erobern können.

Wo aber die Schranken unſerer möglichen Erkentniß ſehr enge, der Anreitz zum Urtheilen groß, der Schein, der ſich darbietet, ſehr betrüglich und der Nachtheil aus dem Irrthum erheblich iſt, da hat das Negative der Unterweiſung, welches blos dazu dient, um uns vor Irrthümer zu verwahren, noch mehr Wichtigkeit, als manche poſitive Belehrung, dadurch unſer Erkentniß Zuwachs bekommen konte. Man nennet den Zwang, wodurch der beſtändige Hang von gewiſſen Regeln abzuweichen, eingeſchränkt und endlich vertilget wird, die Diſciplin. Sie iſt von der Cultur unterſchieden, welche blos eine Fertigkeit verſchaffen ſoll, ohne eine andere, ſchon vorhandene, dagegen aufzuheben. Zu der Bildung eines Talents,

 wel-

welches ſchon vor ſich ſelbſt einen Antrieb zur Aeuſſerung hat, wird alſo die Diſciplin einen negativen, *) die Cultur aber und Doctrin einen poſitiven Beitrag leiſten.

Daß das Temperament, imgleichen daß Talente, die ſich gern eine freie und uneingeſchränkte Bewegung erlauben, (als Einbildungskraft und Witz), in mancher Abſicht einer Diſciplin bedürfen, wird iederman leicht zugeben. Daß aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen anderen Beſtrebungen ihre Diſciplin vorzuſchreiben, ſelbſt noch eine ſolche nöthig habe, das mag allerdings befremdlich ſcheinen, und in der That iſt ſie auch einer ſolchen Demüthigung eben darum bisher entgangen, weil, bey der Feierlichkeit und dem gründlichen Anſtande, womit ſie auftritt, niemand auf den Verdacht eines leichtſinnigen Spiels, mit Einbildungen ſtatt Begriffen, und Worten ſtatt Sachen, leichtlich gerathen konte.

Es bedarf keiner Critik der Vernunft im empiriſchen Gebrauche, weil ihre Grundſätze am Probierſtein der Erfahrung

*) Ich weiß wol: daß man in der Schulſprache den Nahmen der Diſciplin mit dem der Unterweiſung gleichgeltend zu brauchen pflegt. Allein, es giebt dagegen ſo viele andere Fälle, da der erſtere Ausdruck, als Zucht, von dem zweiten, als Belehrung, ſorgfältig unterſchieden wird, und die Natur der Dinge erheiſcht es auch ſelbſt, vor dieſen Unterſchied die einzige ſchickliche Ausdrücke aufzubewahren, daß ich wünſche, man möge niemals erlauben, ienes Wort in anderer als negativer Bedeutung zu brauchen.

fahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden, imgleichen auch nicht in der Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anſchauung ſo fort in concreto dargeſtellet werden müſſen, und iedes Ungegründete und Willkührliche dadurch alsbald offenbar wird. Wo aber weder empiriſche noch reine Anſchauung die Vernunft in einem ſichtbaren Gleiſe halten, nemlich in ihrem transſcendentalen Gebrauche, nach bloſſen Begriffen, da bedarf ſie ſo gar ſehr einer Diſciplin, die ihren Hang zur Erweiterung, über die enge Gränzen möglicher Erfahrung, bändige, und ſie von Ausſchweifung und Irrthum abhalte, daß auch die ganze Philoſophie der reinen Vernunft blos mit dieſem negativen Nutzen zu thun hat. Einzelnen Verirrungen kan durch Cenſur und den Urſachen derſelben durch Critik abgeholfen werden. Wo aber, wie in der reinen Vernunft, ein ganzes Syſtem von Täuſchungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter ſich wol verbunden und unter gemeinſchaftlichen Principien vereinigt ſind, da ſcheint eine ganz eigene und zwar negative Geſetzgebung erforderlich zu ſeyn, welche unter dem Nahmen einer Diſciplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenſtände ihres reinen Gebrauchs gleichſam ein Syſtem der Vorſicht und Selbſtprüfung errichte, vor welchem kein falſcher vernünftelnder Schein beſtehen kan, ſondern ſich ſofort, unerachtet aller Gründe ſeiner Beſchönigung, verrathen muß.

Es iſt aber wol zu merken: daß ich in dieſem zweiten Haupttheile der transſcendentalen Critik die Diſciplin der reinen Vernunft nicht auf den Inhalt, ſondern blos auf die Methode der Erkentniß aus reiner Vernunft richte. Das erſtere iſt ſchon in der Elementarlehre geſchehen. Es hat aber der Vernunftgebrauch ſo viel Aehnliches, auf welchen Gegenſtand er auch angewandt werden mag, und iſt doch, ſo fern er transſcendental ſeyn ſoll, zugleich von allem anderen ſo weſentlich unterſchieden, daß, ohne die warnende Negativlehre einer beſonders darauf geſtellten Diſciplin, die Irrthümer nicht zu verhüten ſind, die aus einer unſchicklichen Befolgung ſolcher Methoden, die zwar ſonſt der Vernunft, aber nur nicht hier wol anpaſſen, nothwendig entſpringen müſſen.

Des erſten Hauptſtücks Erſter Abſchnitt.

Die Diſciplin der reinen Vernunft im dogmatiſchen Gebrauche.

Die Mathematik giebt das glänzendſte Beiſpiel, einer ſich ohne Beihülfe der Erfahrung, von ſelbſt glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beiſpiele ſind anſteckend, vornemlich vor daſſelbe Vermögen, welches ſich natürlicherweiſe ſchmeichelt, eben daſſelbe Glück in anderen Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu Theil worden. Daher hofft reine Vernunft im transſcendentalen

Gebrauche ſich eben ſo glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematiſchen gelungen iſt, wenn ſie vornemlich dieſelbe Methode dort anwendet, die hier von ſo augenſcheinlichem Nutzen geweſen iſt. Es liegt uns alſo viel daran, zu wiſſen: ob die Methode, zur apodictiſchen Gewißheit zu gelangen, die man in der lezteren Wiſſenſchaft mathematiſch nent, mit derienigen einerley ſey, womit man eben dieſelbe Gewißheit in der Philoſophie ſucht, und die daſelbſt dogmatiſch genant werden müßte.

Die philoſophiſche Erkentniß iſt die Vernunfterkentniß aus Begriffen, die mathematiſche aus der Conſtruction der Begriffe. Einen Begriff aber conſtruiren heißt: die ihm correſpondirende Anſchauung a priori darſtellen. Zur Conſtruction eines Begriffs wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert, die folglich, als Anſchauung, ein einzelnes Obiect iſt, aber nichts deſtoweniger als die Conſtruction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorſtellung), Allgemeingültigkeit vor alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören, in der Vorſtellung ausdrücken muß. So conſtruire ich einen Triangel, indem ich den, dieſem Begriffe entſprechenden Gegenſtand, entweder durch bloſſe Einbildung, in der reinen, oder nach derſelben auch auf dem Papier, in der empiriſchen Anſchauung, beide male aber völlig a priori, ohne das Muſter dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darſtelle. Die einzelne hingezeichnete Figur iſt

empiriſch, und dient gleichwol den Begriff, unbeſchadet ſeiner Allgemeinheit, auszudrücken, weil bey dieſer empiriſchen Anſchauung, immer nur auf die Handlung der Conſtruction des Begriffs, welchem viele Beſtimmungen, z. E. der Gröſſe, der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig ſind, geſehen und alſo von dieſen Verſchiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abſtrahirt wird.

Die philoſophiſche Erkentniß betrachtet alſo das Beſondere nur im Allgemeinen, die mathematiſche das Allgemeine im Beſonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwol doch a priori und vermittelſt der Vernunft, ſo daß, wie dieſes Einzelne unter gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Conſtruction beſtimt iſt, eben ſo der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimt gedacht werden muß.

In dieſer Form beſteht alſo der weſentliche Unterſchied dieſer beiden Arten der Vernunfterkentniß, und beruhet nicht auf dem Unterſchiede ihrer Materie, oder Gegenſtände. Diejenige, welche Philoſophie von Mathematik dadurch zu unterſcheiden vermeineten, daß ſie von jener ſagten, ſie habe blos die Qualität, dieſe aber nur die Quantität zum Obiect, haben die Wirkung vor die Urſache genommen. Die Form der mathematiſchen Erkentniß iſt die Urſache, daß dieſe lediglich auf Quanta gehen kan. Denn nur der Begriff von Gröſſen läßt ſich conſtruiren, d. i. a priori in der Anſchauung darlegen, Qua-

itäten aber laſſen ſich in keiner anderen, als empiriſchen Anſchauung darſtellen. Daher kan eine Vernunfterkentniß derſelben nur durch Begriffe möglich ſeyn. So kan niemand eine dem Begriff der Realität correſpondirende Anſchauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber a priori aus ſich ſelbſt und vor dem empiriſchen Bewuſtſeyn derſelben theilhaftig werden. Die coniſche Geſtalt wird man ohne alle empiriſche Beihülfe, blos nach dem Begriffe, anſchauend machen können, aber die Farbe dieſes Kegels, wird in einer oder anderer Erfahrung zuvor gegeben ſeyn müſſen. Den Begriff einer Urſache überhaupt kan ich auf keine Weiſe in der Anſchauung darſtellen, als an einem Beiſpiele, das mir Erfahrung an die Hand giebt, u. ſ. w. Uebrigens handelt die Philoſophie eben ſowol von Gröſſen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit u. ſ. w. Die Mathematik beſchäftiget ſich auch mit dem Unterſchiede der Linien und Flächen, als Räumen, von verſchiedener Qualität, mit der Continuität der Ausdehnung, als einer Qualität derſelben. Aber, obgleich ſie in ſolchen Fällen, einen gemeinſchaftlichen Gegenſtand haben, ſo iſt die Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philoſophiſchen, als mathematiſchen Betrachtung. Jene hält ſich blos an allgemeinen Begriffen, dieſe kan mit dem bloſſen Begriffe nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in concreto betrachtet, aber doch nicht empiriſch, ſondern blos in einer

ſol-

ſolchen, die ſie a priori darſtellet, d. i. conſtruiret hat, und in welcher dasienige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von dem Obiecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten muß.

Man gebe einem Philoſophen den Begriff eines Triangels und laſſe ihn nach ſeiner Art ausfündig machen, wie ſich wol die Summe ſeiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, und an ihr den Begriff von eben ſo viel Winkeln. Nun mag er dieſem Begriffe nachdenken, ſo lange er will, er wird nichts Neues heraus bringen. Er kan den Begriff der geraden Linie, oder eines Winkels, oder der Zahl drey zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenſchaften kommen, die in dieſen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme dieſe Frage vor. Er fängt ſofort davon an, einen Triangel zu conſtruiren. Weil er weis, daß zwey rechte Winkel zuſammen gerade ſo viel austragen, als alle berührende Winkel, die aus einem Puncte auf einer graden Linie gezogen werden können, zuſammen, ſo verlängert er eine Seite ſeines Triangels und bekomt zwey berührende Winkel, die zweien rechten zuſammen gleich ſeyn. Nun theilet er den äuſſeren von dieſen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberſtehenden Seite des Triangels parallel zieht, und ſieht, daß hier ein äuſſerer berührender Winkel entſpringe, der einem inneren gleich iſt, u. ſ. w. Er gelangt auf ſolche Weiſe durch eine

Kette

Kette von Schlüſſen, immer von der Anſchauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflöſung der Frage.

Die Mathematik aber conſtruiret nicht blos Gröſſen, (Quanta), wie in der Geometrie, ſondern auch die bloſſe Gröſſe (Quantitatem), wie in der Buchſtabenrechnung, wobey ſie von der Beſchaffenheit des Gegenſtandes, der nach einem ſolchen Gröſſenbegriff gedacht werden ſoll, gänzlich abſtrahirt. Sie wählt ſich alsdenn eine gewiſſe Bezeichnung aller Conſtructionen von Gröſſen überhaupt (Zahlen, als der Addition, Subtraction u. ſ. w.), Ausziehung der Wurzel und, nachdem ſie den allgemeinen Begriff der Gröſſen nach den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben auch bezeichnet hat, ſo ſtellet ſie alle Behandlung, die durch die Gröſſe erzeugt und verändert wird, nach gewiſſen allgemeinen Regeln in der Anſchauung dar: wo eine Gröſſe durch die andere dividiret werden ſoll, ſezt ſie beider ihre Charactere nach der bezeichnenden Form der Diviſion zuſammen u. ſ. w. und gelangt alſo vermittelſt einer ſymboliſchen Conſtruction eben ſo gut, wie die Geometrie nach einer oſtenſiven oder geometriſchen (der Gegenſtände ſelbſt) dahin, wohin die diſcurſive Erkentniß vermittelſt bloſſer Begriffe niemals gelangen könte.

Was mag die Urſache dieſer ſo verſchiedenen Lage ſeyn, darin ſich zwey Vernunftkünſtler befinden, deren der eine ſeinen Weg nach Begriffen, der andere nach Anſchauungen nimt, die er a priori den Begriffen gemäß dar-

ſtellet.

ſtellet. Nach den oben vorgetragenen transſcendentalen Grundlehren iſt dieſe Urſache klar. Es komt hier nicht auf analytiſche Sätze an, die durch bloſſe Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können, (hierin würde der Philoſoph ohne Zweifel den Vortheil über ſeinen Nebenbuhler haben), ſondern auf ſynthetiſche und zwar ſolche, die a priori ſollen erkant werden. Denn ich ſoll nicht auf dasienige ſehen, was ich in meinem Begriffe vom Triangel wirklich denke, (dieſes iſt nichts weiter, als die bloſſe Definition), vielmehr ſoll ich über ihn zu Eigenſchaften, die in dieſem Begriffe nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen. Nun iſt dieſes nicht anders möglich, als daß ich meinen Gegenſtand nach den Bedingungen, entweder der empiriſchen Anſchauung, oder der reinen Anſchauung beſtimme. Das erſtere würde nur einen empiriſchen Satz (durch Meſſen ſeiner Winckel), der keine Allgemeinheit, noch weniger Nothwendigkeit enthielte, abgeben und von dergleichen iſt gar nicht die Rede. Das zweite Verfahren aber iſt die mathematiſche und zwar hier die geometriſche Conſtruction, vermittelſt deren ich in einer reinen Anſchauung, eben ſo, wie in der empiriſchen, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu ſeinem Begriffe gehöret, hinzuſetze, wodurch allerdings allgemeine ſynthetiſche Sätze werden müſſen.

Ich würde alſo umſonſt über den Triangel philoſophiren, d. i. diſcurſiv nachdenken, ohne dadurch im mindeſten

deſten weiter zu kommen, als auf die bloſſe Definition, von der ich aber billig anfangen müßte. Es giebt zwar eine transſcendentale Syntheſis aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philoſophen gelingt, die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrift, unter welchen Bedingungen deſſen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung gehören könne. Aber in den mathematiſchen Aufgaben iſt hievon und überhaupt von der Exiſtenz gar nicht die Frage, ſondern von den Eigenſchaften der Gegenſtände an ſich ſelbſt, lediglich ſo fern dieſe mit dem Begriffe derſelben verbunden ſind.

Wir haben in dem angeführten Beiſpiele nur deutlich zu machen geſucht, welcher groſſe Unterſchied zwiſchen dem discurſiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Conſtruction der Begriffe anzutreffen ſey. Nun frägts ſich natürlicher Weiſe, was die Urſache ſey, die einen ſolchen zwiefachen Vernunftgebrauch nothwendig macht, und an welchen Bedingungen man erkennen könne, ob nur der erſte, oder auch der zweite ſtatt finde.

Alle unſere Erkentniß bezieht ſich doch zulezt auf mögliche Anſchauungen: denn durch dieſe allein wird ein Gegenſtand gegeben. Nun enthält ein Begriff a priori (ein nicht empiriſcher Begriff) entweder ſchon eine reine Anſchauung in ſich, und alsdenn kan er conſtruirt werden, oder nichts, als die Syntheſis möglicher Anſchauungen, die a priori nicht gegeben ſind, und alsdenn kan man

wol

wol zwar durch ihn ſynthetiſch und a priori urtheilen, aber nur diſcurſiv, nach Begriffen, niemals aber intuitiv durch die Conſtruction des Begriffes.

Nun iſt von aller Anſchauung keine a priori gegeben, als die bloſſe Form der Erſcheinungen, Raum und Zeit und ein Begriff von dieſen, als Quantis, läßt ſich entweder zugleich mit der Qualität derſelben (ihre Geſtalt), oder auch blos ihre Quantität (die bloſſe Syntheſis des Gleichartigmannigfaltigen) durch Zahl a priori in der Anſchauung darſtellen, d. i. conſtruiren. Die Materie aber der Erſcheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kan nur in der Wahrnehmung, mithin a poſteriori vorgeſtellet werden. Der einzige Begriff, der a priori dieſen empiriſchen Gehalt der Erſcheinungen vorſtellt, iſt der Begriff des Dinges überhaupt, und die ſynthetiſche Erkentniß von demſelben a priori kan nichts weiter, als die bloſſe Regel der Syntheſis desienigen, was die Wahrnehmung a poſteriori geben mag, niemals aber die Anſchauung des realen Gegenſtandes a priori liefern, weil dieſe nothwendig empiriſch ſeyn muß.

Synthetiſche Sätze, die auf Dinge überhaupt, deren Anſchauung ſich a priori gar nicht geben läßt, gehen, ſind transſcendental. Demnach laſſen ſich transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſondern nur nach Begriffen a priori geben. Sie enthalten blos die Regel, nach der eine gewiſſe ſynthetiſche Einheit desienigen, was nicht a priori anſchaulich vorgeſtellt wer-

den

den kan, (der Wahrnehmungen), empiriſch geſucht werden ſoll. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe a priori in irgend einem Falle darſtellen, ſondern thun dieſes nur a poſteriori, vermittelſt der Erfahrung, die nach ienen ſynthetiſchen Grundſätzen allererſt möglich wird.

Wenn man von einem Begriffe ſynthetiſch urtheilen ſoll, ſo muß man aus dieſem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anſchauung, in welcher er gegeben iſt. Denn bliebe man bey dem ſtehen, was im Begriffe enthalten iſt, ſo wäre das Urtheil blos analytiſch und eine Erklärung des Gedanken, nach demienigen, was wirklich in ihm enthalten iſt. Ich kan aber von dem Begriffe zu der ihm correſpondirenden reinen, oder empiriſchen Anſchauung gehen, um ihn in derſelben in concreto zu erwägen und, was dem Gegenſtande deſſelben zukomt, a priori oder a poſteriori zu erkennen. Das erſtere iſt die rationale und mathematiſche Erkentniß durch die Conſtruction des Begriffs, das zweite die bloſſe empiriſche (mechaniſche) Erkentniß, die niemals nothwendige und apodictiſche Sätze geben kan. So könte ich meinen empiriſchen Begriff vom Golde zergliedern, ohne dadurch etwas weiter zu gewinnen, als alles, was ich bey dieſem Worte wirklich denke, herzählen zu können, wodurch in meinem Erkentniß zwar eine logiſche Verbeſſerung vorgeht, aber keine Vermehrung oder Zuſatz erworben wird. Ich nehme aber die Materie, welche unter dieſem Nahmen vorkomt, und ſtelle mit ihr Wahrnehmungen an, welche mir verſchiedene ſynthe-

 tiſche,

tiſche, aber empiriſche Sätze an die Hand geben werden. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels würde ich conſtruiren, d. i. a priori in der Anſchauung geben und auf dieſem Wege eine ſynthetiſche, aber rationale Erkentniß bekommen. Aber, wenn mir der transſcendentale Begriff einer Realität, Subſtanz, Kraft ꝛc. gegeben iſt, ſo bezeichnet er weder eine empiriſche, noch reine Anſchauung, ſondern lediglich die Syntheſis der empiriſchen Anſchauungen (die alſo a priori nicht gegeben werden können), und es kan alſo aus ihm, weil die Syntheſis nicht a priori zu der Anſchauung, die ihm correſpondirt, hinausgehen kan, auch kein beſtimmender ſynthetiſcher Satz, ſondern nur ein Grundſatz der Syntheſis *) möglicher empiriſcher Anſchauungen entſpringen. Alſo iſt ein transſcendentaler Satz ein ſynthetiſches Vernunfterkentniß nach bloſſen Begriffen und mithin diſcurſiv, indem dadurch alle ſynthetiſche Einheit der empiriſchen Erkentniß allererſt möglich, keine Anſchauung aber dadurch a priori gegeben wird.

So

*) Vermittelſt des Begriffs der Urſache gehe ich wirklich aus dem empiriſchen Begriffe von einer Begebenheit (da etwas geſchieht) heraus, aber nicht zu der Anſchauung, die den Begriff der Urſache in concreto darſtellt, ſondern zu den Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung dem Begriffe der Urſache gemäß gefunden werden möchten. Ich verfahre alſo blos nach Begriffen und kan nicht durch Conſtruction der Begriffe verfahren, weil der Begriff eine Regel der Syntheſis der Wahrnehmungen iſt, die keine reine Anſchauungen ſind, und ſich alſo a priori nicht geben laſſen.

So giebt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, der, unerachtet der Allgemeinheit der Erkentniß und ihrer Erzeugung a priori, welche ſie gemein haben, dennoch im Fortgange ſehr verſchieden iſt, und zwar darum, weil in der Erſcheinung, als wodurch uns alle Gegenſtände gegeben werden, zwey Stücke ſind: die Form der Anſchauung (Raum und Zeit), die völlig a priori erkant und beſtimt werden kan, und die Materie (das Phyſiſche) oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Daſeyn enthält und der Empfindung correſpondirt. In Anſehung des lezteren, welches niemals anders auf beſtimte Art, als empiriſch gegeben werden kan, können wir nichts a priori haben, als unbeſtimte Begriffe der Syntheſis möglicher Empfindungen, ſo fern ſie zur Einheit der Apperception (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Anſehung der erſtern können wir unſere Begriffe in der Anſchauung a priori beſtimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenſtände ſelbſt durch gleichförmige Syntheſis ſchaffen, indem wir ſie blos als Quanta betrachten. Jener heißt der Vernunftgebrauch nach Begriffen, indem wir nichts weiter thun können, als Erſcheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders als empiriſch, d. i. a poſteriori, (aber ienen Begriffen als Regeln einer empiriſchen Syntheſis gemäß) können beſtimt werden; dieſer iſt der Vernunftgebrauch durch Conſtruction der Be-

 griffe,

griffe, indem dieſe, da ſie ſchon auf eine Anſchauung a priori gehen, auch eben darum a priori und ohne alle empiriſche data in der reinen Anſchauung beſtimt gegeben werden können. Alles, was da iſt(ein Ding im Raum oder der Zeit) zu erwägen, ob und wie fern es ein Quantum iſt oder nicht, daß ein Daſeyn in demſelben oder Mangel vorgeſtellt werden müſſe, wie fern dieſes Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt), ein erſtes Subſtratum, oder bloſſe Beſtimmung ſey, eine Beziehung ſeines Daſeyns auf etwas Anderes, als Urſache, oder Wirkung habe, und endlich iſolirt oder in wechſelſeitiger Abhängigkeit mit andern in Anſehung des Daſeyns ſtehe, die Möglichkeit dieſes Daſeyns, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit, oder die Gegentheile derſelben zu erwägen: dieſes alles gehöret zum Vernunfterkentniß aus Begriffen, welches philoſophiſch genant wird. Aber im Raume eine Anſchauung a priori zu beſtimmen (Geſtalt), die Zeit zu theilen (Dauer), oder blos das Allgemeine der Syntheſis von einem und demſelben in der Zeit und dem Raume und die daraus entſpringende Gröſſe einer Anſchauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das iſt ein Vernunftgeſchäfte durch Conſtruction der Begriffe und heißt mathematiſch.

Das groſſe Glück, welches die Vernunft vermittelſt der Mathematik macht, bringt ganz natürlicher Weiſe die Vermuthung zu Wege: daß es, wo nicht ihr ſelbſt, doch ihrer Methode auch auſſer dem Felde der Gröſſen, gelingen werde, indem ſie alle ihre Begriffe auf Anſchauun-

gen bringt, die ſie a priori geben kan und wodurch ſie, ſo zu reden, Meiſter über die Natur wird: da hingegen reine Philoſophie mit diſcurſiven Begriffen a priori in der Natur herum pfuſcht, ohne die Realität derſelben a priori anſchauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können. Auch ſcheint es den Meiſtern in dieſer Kunſt an dieſer Zuverſicht zu ſich ſelbſt und dem gemeinen Weſen an groſſen Erwartungen von ihrer Geſchicklichkeit, wenn ſie ſich einmal hiemit befaſſen ſolten, gar nicht zu fehlen. Denn da ſie kaum iemals über ihre Mathematik philoſophirt haben, (ein ſchweres Geſchäfte), ſo komt ihnen der ſpecifiſche Unterſchied des einen Vernunftgebrauchs von dem andern gar nicht in Sinn und Gedanken. Gangbare und empiriſch gebrauchte Regeln, die ſie von der gemeinen Vernunft borgen, gelten ihnen denn ſtatt Axiomen. Wo ihnen die Begriffe von Raum und Zeit, womit ſie ſich (als den einzigen urſprünglichen Quantis) beſchäftigen, herkommen mögen, daran iſt ihnen gar nichts gelegen und eben ſo ſcheint es ihnen unnütz zu ſeyn, den Urſprung reiner Verſtandesbegriffe und hiemit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforſchen, ſondern nur ſich ihrer zu bedienen. In allem dieſen thun ſie ganz recht, wenn ſie nur ihre angewieſene Gränze, nemlich die der Natur nicht überſchreiten. So aber gerathen ſie unvermerkt, von dem Felde der Sinnlichkeit, auf den unſicheren Boden reiner und ſelbſt transſcendentaler Begriffe, wo der Grund (inſtabilis tellus, innabilis unda) ihnen weder zu ſtehen, noch

noch zu ſchwimmen erlaubt und ſich nur flüchtige Schritte thun laſſen, von denen die Zeit nicht die mindeſte Spur aufbehält, da hingegen ihr Gang in der Mathematik eine Heeresſtraſſe macht, welche noch die ſpäteſte Nachkommenſchaft mit Zuverſicht betreten kan.

Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Gränzen der reinen Vernunft im transſcendentalen Gebrauche genau und mit Gewißheit zu beſtimmen, dieſe Art der Beſtrebung aber das beſondere an ſich hat, unerachtet der nachdrüklichſten und kläreſten Warnungen, ſich noch immer durch Hofnung hinhalten zu laſſen, ehe man den Anſchlag gänzlich aufgiebt, über Gränzen der Erfahrungen hinaus in die reitzende Gegenden des Intellectuellen zu gelangen: ſo iſt es nothwendig, noch gleichſam den lezten Anker einer phantaſiereichen Hoffnung wegzunehmen und zu zeigen, daß die Befolgung der mathematiſchen Methode in dieſer Art Erkentniß nicht den mindeſten Vortheil ſchaffen könne, es müßte denn der ſeyn, die Blöſſen ihrer ſelbſt deſto deutlicher aufzudecken, daß Meßkunſt und Philoſophie zwey ganz verſchiedene Dinge ſeyn, ob ſie ſich zwar in der Naturwiſſenſchaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne.

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonſtrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen: daß keines dieſer Stücke in dem Sinne, darin ſie der Mathematiker nimt, von der

Phi-

Philoſophie könne geleiſtet, noch nachgeahmet werden. Daß der Meßkünſtler, nach ſeiner Methode, in der Philoſophie nichts als Kartengebäude zu Stande bringe, der Philoſoph nach der ſeinigen in dem Antheil der Mathematik nur ein Geſchwätz erregen könne, wiewol eben darin Philoſophie beſteht, ſeine Gränzen zu kennen, und ſelbſt der Mathematiker, wenn das Talent deſſelben nicht etwa ſchon von der Natur begränzt und auf ſein Fach eingeſchränkt iſt, die Warnungen der Philoſophie nicht ausſchlagen, noch ſich über ſie wegſetzen kan.

1. Von den Definitionen. Definiren ſoll, wie es der Ausdruck ſelbſt giebt, eigentlich nur ſo viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb ſeinen Gränzen urſprünglich darſtellen *). Nach einer ſolchen Foderung kan ein empiriſcher Begriff gar nicht definirt, ſondern nur explicirt werden. Denn, da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewiſſen Art Gegenſtände der Sinne haben, ſo iſt es niemals ſicher, ob man unter dem Worte, der denſelben Gegenſtand bezeichnet, nicht einmal mehr, das andere mal weniger Merkmale

*) Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale, Gränzen die Präciſion, daß deren nicht mehr ſind, als zum ausführlichen Begriffe gehören, urſprünglich aber, daß dieſe Gränzbeſtimmung nicht irgend woher abgeleitet ſey und alſo noch eines Beweiſes bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unfähig machen würde, an der Spitze aller Urtheile über einen Gegenſtand zu ſtehen.

male deſſelben denke. So kan der eine im Begriffe vom Golde ſich auſſer dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit, noch die Eigenſchaft, daß es nicht roſtet, denken, der andere davon vielleicht nichts wiſſen. Man bedient ſich gewiſſer Merkmale nur ſo lange, als ſie zum Unterſcheiden hinreichend ſeyn; neue Bemerkungen dagegen nehmen welche weg und ſetzen einige hinzu, der Begriff ſteht alſo niemals zwiſchen ſicheren Gränzen. Und wozu ſolte es auch dienen, einen ſolchen Begriff zu definiren, da, wenn z. B. von dem Waſſer und deſſen Eigenſchaften die Rede iſt, man ſich bey dem nicht aufhalten wird, was man bey dem Worte Waſſer denkt, ſondern zu Verſuchen ſchreitet und das Wort, mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen ſoll, mithin die angebliche Definition nichts anders als Wortbeſtimmung iſt. Zweitens kan auch, genau zu reden, kein a priori gegebener Begriff definirt werden, z. B. Subſtanz, Urſache, Recht, Billigkeit ꝛc. Denn ich kan niemals ſicher ſeyn: daß die deutliche Vorſtellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weis, daß dieſelbe dem Gegenſtande adäquat ſey. Da der Begriff deſſelben aber, ſo wie er gegeben iſt, viel dunkele Vorſtellungen enthalten kan, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir ſie zwar in der Anwendung iederzeit brauchen: ſo iſt die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft und kan nur durch viel-

fältig zutreffende Beiſpiele vermuthlich, niemals aber apo- dictiſch gewiß gemacht werden. Anſtatt des Ausdrucks: Definition, würde ich lieber den der Expoſition brauchen, der immer noch behutſam bleibt und bey dem der Critiker ſie auf einen gewiſſen Grad gelten laſſen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kan. Da alſo weder empiriſch- noch a priori gegebene Begriffe definirt werden können, ſo bleiben keine andere als willkührlich- gedachte übrig, an denen man dieſes Kunſtſtück verſuchen kan. Meinen Begriff kan ich in ſolchem Falle iederzeit definiren; denn ich muß doch wiſſen, was ich habe den- ken wollen, da ich ihn ſelbſt vorſezlich gemacht habe, und er mir weder durch die Natur des Verſtandes, noch durch die Erfahrung gegeben worden, aber ich kan nicht ſagen, daß ich dadurch einen wahren Gegenſtand definirt habe. Denn, wenn der Begriff auf empiriſchen Bedingungen be- ruht, z. B. eine Schiffsuhr, ſo wird der Gegenſtand und deſſen Möglichkeit durch dieſen willkührlichen Begriff noch nicht gegeben, ich weis daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenſtand habe, und meine Erklärung kan beſſer eine Declaration (meines Proiects) als Definition eines Gegenſtandes heiſſen. Alſo blieben keine andere Begriffe übrig, die zum definiren taugen, als ſolche, die eine will- kührliche Syntheſis enthalten, welche a priori conſtruirt werden kan, mithin hat nur die Mathematik Definitio- nen. Denn, den Gegenſtand, den ſie denkt, ſtellt ſie auch a priori in der Anſchauung dar und dieſer kan ſicher nicht

mehr noch weniger enthalten, als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenſtande urſprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde. Die deutſche Sprache hat vor die Ausdrücke der Expoſition, Explication, Declaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort: Erklärung, und daher müſſen wir ſchon von der Strenge der Foderung, da wir nemlich den philoſophiſchen Erklärungen den Ehrennahmen der Definition verweigerten, etwas ablaſſen und wollen dieſe ganze Anmerkung darauf einſchränken: daß philoſophiſche Definitionen nur als Expoſitionen gegebener, mathematiſche aber als Conſtructionen urſprünglich gemachter Begriffe, iene nur analytiſch durch Zergliederung (deren Vollſtändigkeit nicht apodictiſch gewiß iſt), dieſe ſynthetiſch zu Stande gebracht werden, und alſo den Begriff ſelbſt machen, dagegen die erſtere ihn nur erklären. Hieraus folgt

a) daß man es in der Philoſophie der Mathematik nicht ſo nachthun müſſe, die Definitionen voran zu ſchicken, als nur etwa zum bloſſen Verſuche. Denn, da ſie Zergliederungen gegebener Begriffe ſeyn, ſo gehen dieſe Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran und die unvollſtändige Expoſition geht vor der vollſtändigen, ſo, daß wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorher ſchlieſſen können, ehe wir zur vollſtändigen Expoſition, d. i. der Definition gelangt ſind, mit einem Worte, daß in

der

der Philoſophie die Definition, als abgemeſſene Deutlichkeit, das Werk eher ſchlieſſen, als anfangen müſſe *). Dagegen haben wir in der Mathematik gar keinen Begriff vor der Definition, als durch welche der Begriff allererſt gegeben wird, ſie muß alſo und kan auch iederzeit davon anfangen.

b) Mathematiſche Definitionen können niemals irren. Denn, weil der Begriff durch die Definition zuerſt gegeben wird, ſo enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Aber, obgleich dem Inhalte nach nichts Unrichtiges darin vorkommen kan, ſo kan doch bisweilen, obzwar nur ſelten, in der Form (der Einkleidung) gefehlt werden, nemlich in Anſehung der Präciſion. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie: daß ſie eine krumme Linie ſey, deren alle Puncte von einem eini-

*) Die Philoſophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, vornehmlich ſolchen, die zwar wirklich Elemente zur Definition, aber noch nicht vollſtändig enthalten. Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definirt hätte, ſo würde es gar ſchlecht mit allem Philoſophiren ſtehen. Da aber, ſo weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und ſicherer Gebrauch davon zu machen iſt, ſo können auch mangelhafte Definitionen, d. i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrigens wahr und alſo Annäherungen zu ihnen ſind, ſehr nützlich gebraucht werden. In der Mathematik gehöret die Definition ad eſſe, in der Philoſophie ad melius eſſe. Es iſt ſchön, aber oft ſehr ſchwer, dazu zu gelangen. Noch ſuchen die Juriſten eine Definition zu ihrem Begriffe von Recht.

einigen (dem Mittelpuncte) gleich weit abſtehen, den Fehler, daß die Beſtimmung krumm unnöthiger Weiſe eingefloſſen iſt. Denn es muß einen beſonderen Lehrſatz geben, der aus der Definition gefolgert wird und leicht bewieſen werden kan: daß eine iede Linie, deren alle Puncte von einem einigen gleich weit abſtehen, krumm, (kein Theil von ihr gerade) ſey. Analytiſche Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, entweder, indem ſie Merkmale hineinbringen, die wirklich nicht im Begriffe lagen, oder an der Ausführlichkeit ermangeln, die das weſentliche einer Definition ausmacht, weil man der Vollſtändigkeit ſeiner Zergliederung nicht ſo völlig gewiß ſeyn kan. Um deswillen läßt ſich die Methode der Mathematik im Definiren in der Philoſophie nicht nachahmen.

2. Von den Axiomen. Dieſe ſind ſynthetiſche Grundſätze a priori, ſo fern ſie unmittelbar gewiß ſeyn. Nun läßt ſich nicht ein Begriff mit dem anderen ſynthetiſch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit wir über einen Begriff hinausgehen können, ein drittes vermittelnde Erkentniß nöthig iſt. Da nun Philoſophie, blos die Vernunfterkentniß nach Begriffen iſt, ſo wird in ihr kein Grundſatz anzutreffen ſeyn, der den Nahmen eines Axioms verdiene. Die Mathematik dagegen iſt der Axiomen fähig, weil ſie vermittelſt der Conſtruction der Begriffe in der Anſchauung des Gegenſtandes die Prädicate deſſelben a priori und unmittelbar verknüpfen kan, z. B. daß drey Puncte iederzeit in einer Ebene liegen. Dagegen

gen kan ein ſynthetiſcher Grundſatz blos aus Begriffen niemals unmittelbar gewiß ſeyn, z. B. der Satz: alles was geſchieht hat ſeine Urſache, da ich mich nach einem dritten herumſehen muß, nemlich der Bedingung der Zeitbeſtimmung in einer Erfahrung und nicht direct unmittelbar aus den Begriffen allein einen ſolchen Grundſatz erkennen konte. Diſcurſive Grundſätze ſind alſo ganz etwas anderes, als intuitive, d. i. Axiomen. Jene erfodern iederzeit noch eine Deduction, deren die leztere ganz und gar entbehren können, und, da dieſe eben um deſſelben Grundes wegen evident ſind, welches die philoſophiſche Grundſätze, bey aller ihrer Gewißheit, doch niemals vorgeben können, ſo fehlt unendlich viel daran: daß irgend ein ſynthetiſcher Satz der reinen und transſcendentalen Vernunft ſo augenſcheinlich ſey (wie man ſich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz: daß zweymal zwey vier geben. Ich habe zwar in der Analytik, bey der Tafel der Grundſätze des reinen Verſtandes, auch gewiſſer Axiomen der Anſchauung gedacht, allein der daſelbſt angeführte Grundſatz war ſelbſt kein Axiom, ſondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und ſelbſt nur ein Grundſatz aus Begriffen. Denn ſo gar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transſcendentalphiloſophie gezeigt werden. Die Philoſophie hat alſo keine Axiomen und darf niemals ihre Grundſätze a priori ſo ſchlechthin gebieten, ſondern muß

ſich

ſich dazu bequemen, ihre Befugniß wegen derſelben durch gründliche Deduction zu rechtfertigen.

3. Von den Demonſtrationen. Nur ein apodictiſcher Beweis, ſo fern er intuitiv iſt, kan Demonſtration heiſſen. Erfahrung lehrt uns wol, was da ſey, aber nicht, daß es gar nicht anders ſeyn könne. Daher können empiriſche Beweisgründe keinen apodictiſchen Beweis verſchaffen. Aus Begriffen a priori (im discurſiven Erkentniſſe) kan aber niemals anſchauende Gewißheit, d. i. Evidenz entſpringen, ſo ſehr auch ſonſt das Urtheil apodictiſch gewiß ſeyn mag. Nur die Mathematik enthält alſo Demonſtrationen, weil ſie nicht aus Begriffen, ſondern der Conſtruction derſelben, d. i. der Anſchauung, die, den Begriffen entſprechend a priori gegeben werden kan, ihr Erkentniß ableitet. Selbſt das Verfahren der Algeber mit ihren Gleichungen, aus denen ſie durch Reduction die Wahrheit zuſamt dem Beweiſe hervorbringt, iſt zwar keine geometriſche, aber doch characteriſtiſche Conſtruction, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornemlich von dem Verhältniſſe der Gröſſen, in der Anſchauung darlegt und, ohne einmal auf das heviſtiſche zu ſehen, alle Schlüſſe vor Fehlern dadurch ſichert, daß ieder derſelben vor Augen geſtellt wird. Da hingegen das philoſophiſche Erkentniß dieſes Vortheils entbehren muß, indem es das Allgemeine iederzeit in abſtracto (durch Begriffe) betrachten muß, indeſſen daß Mathematik das Allgemeine in concreto (in der einzelnen Anſchauung) und doch durch reine Vorſtel-

lung

lung a priori erwägen kan, wobey ieder Fehltritt ſichtbar wird. Ich möchte die erſtere daher lieber acroamatiſche (discurſive) Beweiſe nennen, weil ſie ſich nur durch lauter Worte (den Gegenſtand in Gedanken) führen laſſen, als Demonſtrationen, welche, wie der Ausdruck es ſchon anzeigt, in der Anſchauung des Gegenſtandes fortgehen.

Aus allem dieſem folgt nun: daß es ſich vor die Natur der Philoſophie gar nicht ſchicke, vornemlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatiſchen Gange zu ſtrotzen und ſich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuſchmücken, in deren Orden ſie doch nicht gehöret, ob ſie zwar auf ſchweſterliche Vereinigung mit derſelben zu hoffen alle Urſache hat. Jene ſind eitele Anmaſſungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Abſicht rückgängig machen müſſen, die Blendwerke einer ihre Gränzen verkennenden Vernunft zu entdecken und, vermittelſt hinreichender Aufklärung unſerer Begriffe, den Eigendünkel der Speculation auf das beſcheidene, aber gründliche Selbſterkentniß zurückzuführen. Die Vernunft wird alſo in ihren transſcendentalen Verſuchen nicht ſo zuverſichtlich vor ſich hinſehen können, gleich als wenn der Weg, den ſie zurückgelegt hat, ſo ganz gerade zum Ziele führe und auf ihre zum Grunde gelegte Prämiſſen nicht ſo muthig rechnen können, daß es nicht nöthig wäre, öfters zurück zu ſehen und Acht zu haben, ob ſich nicht etwa im Fortgange der Schlüſſe Fehler entdecken, die in den Principien

über-

überſehen worden und es nöthig machen, ſie entweder mehr zu beſtimmen, oder ganz abzuändern.

Ich theile alle apodictiſche Sätze (ſie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gewiß ſeyn) in Dogmata und Mathemata ein. Ein directſynthetiſcher Satz aus Begriffen iſt ein Dogma, dagegen ein dergleichen Satz, durch Conſtruction der Begriffe, iſt ein Mathema. Analytiſche Urtheile lehren uns eigentlich nichts mehr vom Gegenſtande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, ſchon in ſich enthält, weil ſie die Erkentniß über den Begriff des Subiects nicht erweitern, ſondern dieſen nur erläutern. Sie können daher nicht füglich Dogmen heiſſen (welches Wort man vielleicht durch Lehrſprüche überſetzen könte). Aber unter den gedachten zweien Arten ſynthetiſcher Sätze a priori können, nach dem gewöhnlichen Redegebrauch, nur die, zum philoſophiſchen Erkentniſſe gehörige dieſen Nahmen führen, und man würde ſchwerlich die Sätze der Rechenkunſt, oder Geometrie Dogmata nennen. Alſo beſtätigt dieſer Gebrauch die Erklärung, die wir gaben, daß nur Urtheile aus Begriffen und nicht die, aus der Conſtruction der Begriffe, dogmatiſch heiſſen können.

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem blos ſpeculativen Gebrauche nicht ein einziges directſynthetiſches Urtheil aus Begriffen. Denn durch Ideen iſt ſie, wie wir gezeigt haben, gar keiner ſynthetiſcher Urtheile, die obiective Gültigkeit hätten, fähig; durch Verſtandes-

begriffe

begriffe aber errichtet ſie zwar ſichere Grundſätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, ſondern immer nur indirect durch Beziehung dieſer Begriffe auf etwas ganz zufälliges, nemlich mögliche Erfahrung; da ſie denn, wenn dieſe (etwas als Gegenſtand möglicher Erfahrungen) vorausgeſezt wird, allerdings apodictiſch gewiß ſeyn, an ſich ſelbſt aber (direct) a priori gar nicht einmal erkant werden können. So kan niemand den Satz: alles was geſchieht hat ſeine Urſache, aus dieſen gegebenen Begriffen allein gründlich einſehen. Daher iſt er kein Dogma, ob er gleich in einem anderen Geſichtspuncte, nemlich dem einzigen Felde ſeines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung, ganz wol und apodictiſch bewieſen werden kan. Er heißt aber Grundſatz und nicht Lehrſatz, ob er gleich bewieſen werden muß, darum, weil er die beſondere Eigenſchaft hat, daß er ſeinen Beweisgrund, nemlich Erfahrung, ſelbſt zuerſt möglich macht und bey dieſer immer vorausgeſezt werden muß.

Giebt es nun im ſpeculativen Gebrauche der reinen Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmate, ſo iſt alle dogmatiſche Methode, ſie mag nun dem Mathematiker abgeborgt ſeyn, oder eine eigenthümliche Manier werden ſollen, vor ſich unſchicklich. Denn ſie verbirgt nur die Fehler und Irrthümer und täuſcht die Philoſophie, deren eigentliche Abſicht iſt, alle Schritte der Vernunft in ihrem kläreſten Lichte ſehen zu laſſen. Gleichwol kan die Methode immer ſyſtematiſch ſeyn. Denn unſere Vernunft

(ſubiectiv) iſt ſelbſt ein Syſtem, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelſt bloſſer Begriffe, nur ein Syſtem der Nachforſchung nach Grundſätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kan. Von der eigenthümlichen Methode einer Transſcendentalphiloſophie läßt ſich aber hier nichts ſagen, da wir es nur mit einer Critik unſerer Vermögensumſtände zu thun haben, ob wir überall bauen und wie hoch wir wol unſer Gebäude, aus dem Stoffe, den wir haben, (den reinen Begriffen a priori), aufführen können.

Des erſten Hauptſtücks Zweiter Abſchnitt.

Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihres polemiſchen Gebrauchs.

Die Vernunft muß ſich in allen ihren Unternehmungen der Critik unterwerfen und kan der Freiheit derſelben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne ſich ſelbſt zu ſchaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf ſich zu ziehen. Da iſt nun nichts ſo wichtig, in Anſehung des Nutzens, nichts ſo heilig, daß ſich dieſer prüfenden und muſternden Durchſuchung, die kein Anſehen der Perſon kent, entziehen dürfte. Auf dieſer Freiheit beruht ſo gar die Exiſtenz der Vernunft, die kein dictatoriſches Anſehen hat, ſondern deren Ausſpruch iederzeit nichts als die Einſtimmung freier Bürger iſt, deren ieglicher ſeine Bedenk-

lich

lichkeiten, ia ſo gar ſein veto, ohne Zurückhalten muß äuſſern können.

Ob nun aber gleich die Vernunft ſich der Critik niemals verweigern kan, ſo hat ſie doch nicht iederzeit Urſache, ſie zu ſcheuen. Aber die reine Vernunft in ihrem dogmatiſchen (nicht mathematiſchen) Gebrauche iſt ſich nicht ſo ſehr der genaueſten Beobachtung ihrer oberſten Geſetze bewuſt, daß ſie nicht mit Blödigkeit, ia mit gänzlicher Ablegung alles angemaßten dogmatiſchen Anſehens, vor dem critiſchen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erſcheinen müßte.

Ganz anders iſt es bewandt, wenn ſie es nicht mit der Cenſur des Richters, ſondern den Anſprüchen ihres Mitbürgers zu thun hat und ſich dagegen blos vertheidigen ſoll. Denn, da dieſe eben ſowol dogmatiſch ſeyn wollen, obzwar im Verneinen, als iene im Beiahen: ſo findet eine Rechtfertigung κατ' ἀνθρωπον ſtatt, die wider alle Beeinträchtigung ſichert und einen titulirten Beſitz verſchaft, der keine fremde Anmaſſungen ſcheuen darf, ob er gleich ſelbſt κατ' ἀληθειαν nicht hinreichend bewieſen werden kan.

Unter dem polemiſchen Gebrauche der reinen Vernunft verſtehe ich nun die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatiſche Verneinungen derſelben. Hier komt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falſch ſeyn möchten, ſondern nur, daß niemand das Gegentheil iemals mit apodictiſcher Gewißheit (ia auch

nur mit gröſſerem Scheine) behaupten könne. Denn wir ſind alsdenn doch nicht bittweiſe in unſerem Beſitz, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden Titel derſelben vor uns haben und es völlig gewiß iſt, daß niemand die Unrechtmäſſigkeit dieſes Beſitzes iemals beweiſen könne.

Es iſt etwas Bekümmerndes und Niederſchlagendes: daß es überhaupt eine Antithetik der reinen Vernunft geben, und dieſe, die doch den oberſten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorſtellt, mit ſich ſelbſt in Streit gerathen ſoll. Zwar hatten wir oben eine ſolche ſcheinbare Antithetik derſelben vor uns, aber es zeigte ſich, daß ſie auf einem Mißverſtande beruhete, da man nemlich, dem gemeinen Vorurtheile gemäß, Erſcheinungen vor Sachen an ſich ſelbſt nahm und denn eine abſolute Vollſtändigkeit ihrer Syntheſis, auf eine oder andere Art (die aber auf beiderley Art gleich unmöglich war), verlangte, welches aber von Erſcheinungen gar nicht erwartet werden kan. Es war alſo damals kein wirklicher Widerſpruch der Vernunft mit ihr ſelbſt bey den Sätzen: die Reihe an ſich gegebener Erſcheinungen hat einen abſoluterſten Anfang und: dieſe Reihe iſt ſchlechthin und an ſich ſelbſt ohne allen Anfang; denn beide Sätze beſtehen gar wol zuſammen, weil Erſcheinungen nach ihrem Daſeyn (als Erſcheinungen) an ſich ſelbſt gar nichts, d. i. etwas widerſprechendes ſind und alſo deren Vorausſetzung natürlicher Weiſe widerſprechende Folgerungen nach ſich ziehen muß.

Ein

Ein ſolcher Mißverſtand kan aber nicht vorgewandt und dadurch der Streit der Vernunft beygelegt werden, wenn etwa theiſtiſch behauptet würde: es iſt ein höchſtes Weſen und dagegen atheiſtiſch: es iſt kein höchſtes Weſen, oder, in der Pſychologie: alles was da denkt, iſt von abſoluter beharrlicher Einheit und alſo von aller vergänglichen materiellen Einheit unterſchieden, welchem ein anderer entgegenſezte: die Seele iſt nicht immaterielle Einheit und kan von der Vergänglichkeit nicht ausgenommen werden. Denn der Gegenſtand der Frage iſt hier von allem fremdartigen, das ſeiner Natur widerſpricht, frey und der Verſtand hat es nur mit Sachen an ſich ſelbſt und nicht mit Erſcheinungen zu thun. Es würde alſo hier freilich ein wahrer Widerſtreit anzutreffen ſeyn, wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu ſagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme; denn was die Critik der Beweisgründe des Dogmatiſchbeiahenden betrift, die kan man ihm ſehr wol einräumen, ohne darum dieſe Sätze aufzugeben, die doch wenigſtens das Intereſſe der Vernunft vor ſich haben, darauf ſich der Gegner gar nicht berufen kan.

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortrefliche und nachdenkende Männer (z. B. Sulzer) ſo oft geäuſſert haben, da ſie die Schwäche der bisherigen Beweiſe fühlten: daß man hoffen könne, man werde dereinſt noch evidente Demonſtrationen der zween Cardinalſätze unſerer reinen Vernunft: es iſt ein Gott, es iſt ein künftiges Leben

ben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dieſes niemals geſchehen werde. Denn, wo will die Vernunft den Grund zu ſolchen ſynthetiſchen Behauptungen, die ſich nicht auf Gegenſtände der Erfahrung und deren innerer Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es iſt auch apodictiſch gewiß, daß niemals irgend ein Menſch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindeſten Scheine, geſchweige dogmatiſch behaupten könne. Denn, weil er dieſes doch blos durch reine Vernunft darthun könte, ſo müßte er es unternehmen, zu beweiſen: daß ein höchſtes Weſen, daß das in uns denkende Subiect, als reine Intelligenz, unmöglich ſey. Wo will er aber die Kentniſſe hernehmen, die ihn, von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus ſo ſynthetiſch zu urtheilen, berechtigten. Wir können alſo darüber ganz unbekümmert ſeyn: daß uns iemand das Gegentheil einſtens beweiſen werde, daß wir darum eben nicht nöthig haben, auf ſchulgerechte Beweiſe zu ſinnen, ſondern immerhin dieienige Sätze annehmen können, welche mit dem ſpeculativen Intereſſe unſerer Vernunft im empiriſchen Gebrauch ganz wol zuſammenhängen und überdem, es mit dem practiſchen Intereſſe zu vereinigen, die einzige Mittel ſind. Vor den Gegner (der hier nicht blos als Critiker betrachtet werden muß), haben wir unſer non liquet in Bereitſchaft, welches ihn unfehlbar verwirren muß, indeſſen daß wir die Retorſion deſſelben auf uns nicht weigeren, indem wir die ſubiective Maxime der Vernunft beſtändig im Rückhalte

haben,

haben, die dem Gegner nothwendig fehlt und, unter deren Schutz, wir alle ſeine Luftſtreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit anſehen können.

Auf ſolche Weiſe giebt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft. Denn der einzige Kampfplatz vor ſie würde auf dem Felde der reinen Theologie und Pſychologie zu ſuchen ſeyn; dieſer Boden aber trägt keinen Kämpfer in ſeiner ganzen Rüſtung und mit Waffen, die zu fürchten wären. Er kan nur mit Spott oder Grosſprecherey auftreten, welches als ein Kinderſpiel belacht werden kan. Das iſt eine tröſtende Bemerkung, die der Vernunft wieder Muth giebt, denn, worauf wolte ſie ſich ſonſt verlaſſen, wenn ſie, die allein alle Irrungen abzuthun berufen iſt, in ſich ſelbſt zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Beſitz hoffen zu können?

Alles, was die Natur ſelbſt anordnet, iſt zu irgend einer Abſicht gut. Selbſt Gifte dienen dazu, andere Gifte, welche ſich in unſeren eigenen Säften erzeugen, zu überwältigen und dürfen daher in einer vollſtändigen Sammlung von Heilmitteln (Officin) nicht fehlen. Die Einwürfe, wider die Ueberredungen und den Eigendünkel unſerer blos ſpeculativen Vernunft, ſind ſelbſt durch die Natur dieſer Vernunft aufgegeben und müſſen alſo ihre gute Beſtimmung und Abſicht haben, die man nicht in den Wind ſchagen muß. Wozu hat uns die Vorſehung manche Gegenſtände, ob ſie gleich mit unſerem höchſten Intereſſe zuſammenhängen, ſo hoch geſtellt, daß uns faſt

 nur

nur vergönnet iſt, ſie in einer undeutlichen und von uns ſelbſt bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausſpähende Blicke mehr gereizt, als befriedigt werden. Ob es nützlich ſey, in Anſehung ſolcher Ausſichten dreuſte Beſtimmungen zu wagen, iſt wenigſtens zweifelhaft, vielleicht gar ſchädlich. Allemal aber und ohne allen Zweifel iſt es nützlich, die forſchende ſowol, als prüfende Vernunft in völlige Freiheit zu verſetzen, damit ſie ungehindert ihr eigen Intereſſe beſorgen könne, welches eben ſo wol befördert wird, dadurch, daß ſie ihren Einſichten Schranken ſezt, als daß ſie ſolche erweitert und welches allemal leidet, wenn ſich fremde Hände einmengen, um ſie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Abſichten zu lenken.

Laſſet demnach euren Gegner nur Vernunft ſagen und bekämpfet ihn blos mit Waffen der Vernunft. Uebrigens ſeyd wegen der guten Sache (des practiſchen Intereſſe) auſſer Sorgen, denn die komt im blos ſpeculativen Streite niemals mit ins Spiel. Der Streit entdeckt alsdenn nichts, als eine gewiſſe Antinomie der Vernunft, die, da ſie auf ihrer Natur beruhet, nothwendig angehört und geprüft werden muß. Er cultivirt dieſelbe durch Betrachtung ihres Gegenſtandes auf zweien Seiten und berichtigt ihr Urtheil dadurch, daß er ſolches einſchränkt. Das, was hiebey ſtrittig wird, iſt nicht die Sache, ſondern der Ton. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der ſchärfſten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines feſten

Glau-

Glaubens zu ſprechen, wenn ihr gleich die des Wiſſens habt aufgeben müſſen.

Wenn man den kaltblütigen, zum Gleichgewichte des Urtheils eigentlich geſchaffenen David Hume fragen ſolte: was bewog euch, durch mühſam ergrübelte Bedenklichkeiten, die vor den Menſchen ſo tröſtliche und nützliche Ueberredung, daß ihre Vernunfteinſicht zur Behauptung und dem beſtimten Begriff eines höchſten Weſens zulange, zu untergraben? ſo würde er antworten: nichts, als die Abſicht, die Vernunft in ihrer Selbſterkentniß weiter zu bringen und zugleich ein gewiſſer Unwille über den Zwang, den man der Vernunft anthun will, indem man mit ihr groß thut und ſie zugleich hindert, ein freimüthiges Geſtändniß ihrer Schwächen abzulegen, die ihr bey der Prüfung ihrer Selbſt offenbar werden. Fragt ihr dagegen den, den Grundſätzen des empiriſchen Vernunftgebrauchs allein ergebenen, und aller transſcendenten Speculation abgeneigten Prieſtley, was er vor Bewegungsgründe gehabt habe, unſerer Seele Freiheit und Unſterblichkeit (die Hoffnung des künftigen Lebens iſt bey ihm nur die Erwartung eines Wunders der Wiedererweckung), zwey ſolche Grundpfeiler aller Religion niederzureiſſen, er, der ſelbſt ein frommer und eifriger Lehrer der Religion iſt, ſo würde er nichts anders antworten können, als: das Intereſſe der Vernunft, welche dadurch verliert, daß man gewiſſe Gegenſtände den Geſetzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und beſtimmen können,

entziehen will. Es würde unbillig ſcheinen, den lezteren, der ſeine paradoxe Behauptung mit der Religionsabſicht zu vereinigen weiß, zu verſchreien und einem woldenkenden Manne wehe zu thun, weil er ſich nicht zurechte finden kan, ſo bald er ſich aus dem Felde der Naturlehre verlohren hatte. Aber dieſe Gunſt muß dem nicht minder gutgeſinnten und ſeinem ſittlichen Character nach untadelhaften Hume eben ſo wol zu Statten kommen, der ſeine abgezogene Speculation darum nicht verlaſſen kan, weil er mit Recht davor hält, daß ihr Gegenſtand ganz auſſerhalb den Gränzen der Naturwiſſenſchaft im Felde reiner Ideen liege.

Was iſt nun hiebey zu thun, vornemlich in Anſehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Beſten zu drohen ſcheinet? Nichts iſt natürlicher, nichts billiger, als die Entſchlieſſung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt dieſe Leute nur machen; wenn ſie Talent, wenn ſie tiefe und neue Nachforſchung, mit einem Worte, wenn ſie nur Vernunft zeigen, ſo gewint iederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangsloſen Vernunft, wenn ihr über Hochverrath ſchreiet, das gemeine Weſen, das ſich auf ſo ſubtile Bearbeitungen gar nicht verſteht, gleichſam als zum Feuerlöſchen zuſammen ruft, ſo macht ihr euch lächerlich. Denn es iſt die Rede gar nicht davon, was dem gemeinen Beſten hierunter vortheilhaft, oder nachtheilig ſey, ſondern nur, wie weit die Vernunft es wol in ihrer von allem Intereſſe abſtrahirenden

Specu-

Speculation bringen könne und, ob man auf dieſe über-haupt etwas rechnen, oder ſie lieber gegen das Practi-ſche gar aufgeben müſſe. Anſtatt alſo mit dem Schwerdte darein zu ſchlagen, ſo ſehet vielmehr von dem ſicheren Sitze der Critik dieſem Streite geruhig zu, der vor die Kämpfende mühſam, vor euch unterhaltend und bey einem, gewiß unblutigen Ausgange, vor eure Einſichten erſprieß-lich ausfallen muß. Denn es iſt ſehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuſchreiben, auf welche Seite ſie nothwendig ausfallen müſſe. Ueberdem wird Vernunft ſchon von ſelbſt durch Vernunft ſo wol gebändigt und in Schranken gehal-ten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzu-bieten, um demienigen Theile, deſſen beſorgliche Ober-macht euch gefährlich ſcheint, bürgerlichen Widerſtand entgegen zu ſetzen. In dieſer Dialectik giebts keinen Sieg, über den ihr beſorgt zu ſeyn Urſache hättet.

Auch bedarf die Vernunft gar ſehr eines ſolchen Streits und es wäre zu wünſchen, daß er eher und mit uneingeſchränkter öffentlicher Erlaubniß wäre geführt wor-den. Denn um deſto früher wäre eine reife Critik zu Stande gekommen, bey deren Erſcheinung alle dieſe Streit-händel von ſelbſt wegfallen müſſen, indem die Streitende ihre Verblendung und Vorurtheile, welche ſie veruneinigt haben, einſehen lernen.

Es giebt eine gewiſſe Unlauterkeit in der menſchli-chen Natur, die am Ende doch, wie alles, was von der

Natur

Natur komt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muß, nemlich eine Neigung, ſeine wahre Geſinnungen zu verheelen und gewiſſe angenommene, die man vor gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen. Ganz gewiß haben die Menſchen durch dieſen Hang, ſo wol ſich zu verheelen, als auch einen ihnen vortheilhaften Schein anzunehmen, ſich nicht blos civiliſirt, ſondern nach und nach, in gewiſſer Maaſſe, moraliſirt, weil keiner durch die Schmincke der Anſtändigkeit, Ehrbarkeit und Sittſamkeit durchdringen konte, alſo an vermeintlich ächten Beiſpielen des Guten, die er um ſich ſahe, eine Schule der Beſſerung vor ſich ſelbſt fand. Allein dieſe Anlage, ſich beſſer zu ſtellen, als man iſt und Geſinnungen zu äuſſern, die man nicht hat, dient nur gleichſam proviſoriſch dazu, um den Menſchen aus der Rohigkeit zu bringen und ihn zuerſt wenigſtens die Manier des Guten, das er kent, annehmen zu laſſen; denn nachher, wenn die ächte Grundſätze einmal entwickelt und in die Denkungsart übergegangen ſind, ſo muß iene Falſchheit nach und nach kräftig bekämpft werden, weil ſie ſonſt das Herz verdirbt und gute Geſinnungen, unter dem Wucherkraute des ſchönen Scheins, nicht aufkommen läßt.

Es thut mir leid, eben dieſelbe Unlauterkeit, Verſtellung und Heucheley ſo gar in den Aeuſſerungen der ſpeculativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menſchen, das Geſtändniß ihrer Gedanken billiger Maaſſen offen und unverholen zu entdecken, weit weniger Hinderniſſe und

gar keinen Vortheil haben. Denn was kan den Einſichten nachtheiliger ſeyn, als ſo gar bloſſe Gedanken verfälſcht einander mitzutheilen, Zweifel, die wir wider unſere eigene Behauptungen fühlen, zu verheelen, oder Beweisgründen, die uns ſelbſt nicht gnug thun, einen Anſtrich von Evidenz zu geben. So lange indeſſen blos die Privateitelkeit dieſe geheime Ränke anſtiftet (welches in ſpeculativen Urtheilen, die kein beſonderes Intereſſe haben und nicht leicht einer apodictiſchen Gewißheit fähig ſind, gemeiniglich der Fall iſt), ſo widerſteht denn doch die Eitelkeit anderer mit öffentlicher Genehmigung und die Sachen kommen zulezt dahin, wo die lauterſte Geſinnung und Aufrichtigkeit, obgleich weit früher, ſie gebracht haben würde. Wo aber das gemeine Weſen davor hält: daß ſpitzfindige Vernünftler mit nichts minderem umgehen, als die Grundveſte der öffentlichen Wolfahrt wankend zu machen, da ſcheint es nicht allein der Klugheit gemäß, ſondern auch erlaubt und wol gar rühmlich, der guten Sache eher durch Scheingründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeintlichen Gegnern derſelben auch nur den Vortheil zu laſſen, unſeren Ton zur Mäſſigung einer blos practiſchen Ueberzeugung herabzuſtimmen, und uns zu nöthigen, den Mangel der ſpeculativen und apodictiſchen Gewißheit zu geſtehen. Indeſſen ſolte ich denken: daß ſich mit der Abſicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wol nichts übler, als Hinterliſt, Verſtellung und Betrug vereinigen laſſe. Daß es in der Abwiegung der Vernunft-

grün-

gründe einer bloſſen Speculation alles ehrlich zugehen müſſe, iſt wol das Wenigſte, was man fodern kan. Könte man aber auch nur auf dieſes Wenige ſicher rechnen, ſo wäre der Streit der ſpeculativen Vernunft über die wichtigen Fragen von Gott, der Unſterblichkeit (der Seele) und der Freiheit, entweder längſt entſchieden, oder würde ſehr bald zu Ende gebracht werden. So ſteht öfters die Lauterkeit der Geſinnung im umgekehrten Verhältniſſe der Gutartigkeit der Sache ſelbſt und dieſe hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner, als Vertheidiger.

Ich ſetze alſo Leſer voraus, die keine gerechte Sache mit Unrecht vertheidigt wiſſen wollen. In Anſehung deren iſt es nun entſchieden, daß, nach unſeren Grundſätzen der Critik, wenn man nicht auf dasienige ſieht, was geſchieht, ſondern was billig geſchehen ſollte, es eigentlich gar keine Polemik der reinen Vernunft geben müſſe. Denn wie können zwey Perſonen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darſtellen kan, über deren Idee er allein brütet, um aus ihr etwas mehr als Idee, nemlich, die Wirklichkeit des Gegenſtandes ſelbſt heraus zu bringen? Durch welches Mittel wollen ſie aus dem Streite heraus kommen, da keiner von beiden ſeine Sache geradezu begreiflich und gewiß machen, ſondern nur die ſeines Gegners angreifen und widerlegen kan? Denn dieſes iſt das Schickſal aller Behauptungen der rei-

nen

nen Vernunft: daß, da ſie über die Bedingungen aller möglichen Erfahrung hinausgehen, auſſerhalb welchen kein Document der Wahrheit irgendwo angetroffen wird, ſich aber gleichwol der Verſtandesgeſetze, die blos zum empiriſchen Gebrauch beſtimt ſind, ohne die ſich aber kein Schritt im ſynthetiſchen Denken thun läßt, bedienen müſſen, ſie dem Gegner iederzeit Blöſſen geben und ſich gegenſeitig die Blöſſe ihres Gegners zu Nutzen machen können.

Man kan die Critik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof vor alle Streitigkeiten derſelben anſehen; denn ſie iſt in die leztere, als welche auf Obiecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, ſondern iſt dazu geſezt, die Rechtſame der Vernunft überhaupt nach den Grundſätzen ihrer erſten Inſtitution zu beſtimmen und zu beurtheilen.

Ohne dieſelbe iſt die Vernunft gleichſam im Stande der Natur und kan ihre Behauptungen und Anſprüche nicht anders geltend machen, oder ſichern, als durch Krieg. Die Critik dagegen, welche alle Entſcheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einſetzung hernimt, deren Anſehen keiner bezweifeln kan, verſchaft uns die Ruhe eines geſezlichen Zuſtandes, in welchem wir unſere Streitigkeit nicht anders führen ſollen, als durch Proceß. Was die Händel in dem erſten Zuſtande endigt, iſt ein Sieg, deſſen ſich beide Theile rühmen, auf den mehrentheils ein nur unſicherer Friede folgt, den die Obrigkeit ſtiftet, welche ſich

ins

ins Mittel legt, im zweiten aber die Sentenz, die, weil ſie hier die Quelle der Streitigkeiten ſelbſt trift, einen ewigen Frieden gewähren muß. Auch nöthigen die endloſen Streitigkeiten einer blos dogmatiſchen Vernunft, endlich in irgend einer Critik dieſer Vernunft, ſelbſt und einer Geſetzgebung, die ſich auf ſie gründet, Ruhe zu ſuchen; ſo wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur ſey ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit und man müſſe ihn nothwendig verlaſſen, um ſich dem geſetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unſere Freiheit dahin einſchränkt, daß ſie mit iedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Beſten zuſammen beſtehen könne.

Zu dieſer Freiheit gehört denn auch die, ſeine Gedanken, ſeine Zweifel, die man ſich nicht ſelbſt auflöſen kan, öffentlich zur Beurtheilung auszuſtellen, ohne darüber vor einen unruhigen und gefährlichen Bürger verſchrieen zu werden. Dies liegt ſchon in dem urſprünglichen Rechte der menſchlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkent, als ſelbſt wiederum die allgemeine Menſchenvernunft, worin ein ieder ſeine Stimme hat und, da von dieſer alle Beſſerung, deren unſer Zuſtand fähig iſt, herkommen muß: ſo iſt ein ſolches Recht heilig, und darf nicht geſchmälert werden. Auch iſt es ſehr unweiſe, gewiſſe gewagte Behauptungen oder vermeſſene Angriffe, auf die, welche ſchon die Beiſtimmung des größten und beſten Theils des gemeinen Weſens auf ihrer Seite haben, vor gefährlich auszuſchreien: denn das heißt, ihnen eine

Wich=

Wichtigkeit geben, die ſie gar nicht haben ſolten. Wenn ich höre: daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menſchlichen Willen, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Daſeyn Gottes wegdemonſtrirt haben ſolle, ſo bin ich begierig, das Buch zu leſen, denn ich erwarte von ſeinem Talent, daß er meine Einſichten weiter bringen werde. Das weis ich ſchon zum voraus völlig gewiß: daß er nichts von allem dieſem wird geleiſtet haben, nicht darum, weil ich etwa ſchon im Beſitze unbezwinglicher Beweiſe dieſer wichtigen Sätze zu ſeyn glaubete, ſondern weil mich die transſcendentale Critik, die mir den ganzen Vorrath unſerer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, ſo wie ſie zu beiahenden Behauptungen in dieſem Felde ganz unzulänglich iſt, ſo wenig und noch weniger werde ſie wiſſen, um über dieſe Fragen etwas verneinend behaupten zu können. Denn, wo will der angebliche Freigeiſt ſeine Kentniß hernehmen, daß es z. B. kein höchſtes Weſen gebe. Dieſer Satz liegt auſſerhalb dem Felde möglicher Erfahrung, und darum auch auſſer den Gränzen aller menſchlichen Einſicht. Den dogmatiſchen Vertheidiger der guten Sache gegen dieſen Feind würde ich gar nicht leſen, weil ich zum voraus weis: daß er nur darum die Scheingründe des anderen angreifen werde, um ſeinen eigenen Eingang zu verſchaffen, über dem ein alltägiger Schein doch nicht ſo viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und ſinnreich ausgedachter. Hingegen würde der, nach ſeiner Art, auch dog-

matiſche Religionsgegner, meiner Critik gewünſchte Beſchäftigung und Anlaß zu mehrerer Berichtigung ihrer Grundſätze geben, ohne daß ſeinetwegen im mindeſten etwas zu befürchten wäre.

Aber die Jugend, welche dem academiſchen Unterrichte anvertrauet iſt, ſoll doch wenigſtens vor dergleichen Schriften gewarnet, und von der frühen Kentniß ſo gefährlicher Sätze abgehalten werden, ehe ihre Urtheilskraft gereift, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, feſt gewurzelt iſt, um aller Ueberredung zum Gegentheil, woher ſie auch kommen möge, kräftig zu widerſtehen?

Müßte es bey dem dogmatiſchen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft bleiben und die Abfertigung der Gegner eigentlich polemiſch, d. i. ſo beſchaffen ſeyn, daß man ſich ins Gefechte einlieſſe, und mit Beweisgründen zu entgegengeſezten Behauptungen bewaffnete, ſo wäre freilich nichts rathſamer vor der Hand, aber zugleich nichts eiteler und fruchtloſer auf die Dauer, als die Vernunft der Jugend eine zeitlang unter Vormundſchaft zu ſetzen, und wenigſtens ſo lange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters ihr dergleichen Schriften in die Hände ſpielen: wird alsdenn iene iugendliche Ueberredung noch Stich halten? Derienige, der nichts als dogmatiſche Waffen mitbringt, um den Angriffen ſeines Gegners zu widerſtehen und die verborgene Dialectik, die nicht minder

in

in ſeinem eigenen Buſen, als in dem des Gegentheils liegt, nicht zu entwickeln weis, ſieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr haben, ſondern vielmehr den Verdacht einer mißbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht beſſer zeigen zu können, daß er der Kinderzucht entwachſen ſey, als wenn er ſich über iene wolgemeinte Warnungen wegſezt und, dogmatiſch gewohnt, trinkt er das Gift, das ſeine Grundſätze dogmatiſch verdirbt, in langen Zügen in ſich.

Gerade das Gegentheil von dem, was man hier anräth, muß in der academiſchen Unterweiſung geſchehen, aber freilich nur unter der Vorausſetzung eines gründlichen Unterrichts in der Critik der reinen Vernunft. Denn, um die Principien derſelben ſo früh als möglich in Ausübung zu bringen und ihre Zulänglichkeit, bey dem größten dialectiſchen Scheine, zu zeigen, iſt es durchaus nöthig, die vor den Dogmatiker ſo furchtbare Angriffe wider ſeine, obzwar noch ſchwache, aber durch Critik aufgeklärte Vernunft zu richten und ihn den Verſuch machen zu laſſen, die grundloſe Behauptungen des Gegners Stück vor Stück an ienen Grundſätzen zu prüfen. Es kan ihm gar nicht ſchwer werden, ſie in lauter Dunſt aufzulöſen, und ſo fühlt er frühzeitig ſeine eigene Kraft, ſich wider dergleichen ſchädliche Blendwerke, die vor ihn zulezt allen Schein verliehren müſſen, völlig zu ſichern. Ob nun zwar eben dieſelbe

Streiche, die das Gebäude des Feindes niederſchlagen, auch ſeinem eigenen ſpeculativen Bauwerke, wenn er etwa dergleichen zu errichten gedächte, eben ſo verderblich ſeyn müſſen: ſo iſt er darüber doch gänzlich unbekümmert, indem er es gar nicht bedarf, darinnen zu wohnen, ſondern noch eine Ausſicht in das practiſche Feld vor ſich hat, wo er mit Grunde einen feſteren Boden hoffen kan, um darauf ſein vernünftiges und heilſames Syſtem zu errichten.

So giebts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Theile ſind Luftfechter, die ſich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn ſie gehen über die Natur hinaus, wo vor ihre dogmatiſche Griffe nichts vorhanden iſt, was ſich faſſen und halten lieſſe. Sie haben gut kämpfen; die Schatten, die ſie zerhauen, wachſen, wie die Helden in Valhalla in einem Augenblicke wiederum zuſammen, um ſich aufs neue in unblutigen Kämpfen beluſtigen zu können.

Es giebt aber auch keinen zuläſſigen ſceptiſchen Gebrauch der reinen Vernunft, welchen man den Grundſatz der Neutralität bey allen ihren Streitigkeiten nennen könte. Die Vernunft wider ſich ſelbſt zu verhetzen, ihr auf beiden Seiten Waffen zu reichen und alsdenn ihrem hitzigſten Gefechte ruhig und ſpöttiſch zuzuſehen, ſieht aus einem dogmatiſchen Geſichtspuncte nicht wol aus, ſondern hat das Anſehen einer ſchadenfrohen und hämiſchen Gemüthsart an ſich. Wenn man indeſſen die unbezwingliche Verblendung und das Groſsthun der Vernünftler, die ſich

durch

durch keine Critik will mäſſigen laſſen, anſieht, ſo iſt doch wirklich kein anderer Rath, als der Großſprecherey auf einer Seite, eine andere, welche auf eben dieſelbe Rechte fuſſet, entgegen zu ſetzen, damit die Vernunft durch den Widerſtand eines Feindes wenigſtens nur ſtutzig gemacht werde, um in ihre Anmaſſungen einigen Zweifel zu ſetzen, und der Critik Gehör zu geben. Allein es bey dieſen Zweifeln gänzlich bewenden zu laſſen und es darauf auszuſetzen, die Ueberzeugung und das Geſtändniß ſeiner Unwiſſenheit, nicht blos als ein Heilmittel wider den dogmatiſchen Eigendünkel, ſondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt zu beendigen, empfehlen zu wollen, iſt ein ganz vergeblicher Anſchlag und kan keinesweges dazu tauglich ſeyn, der Vernunft einen Ruheſtand zu verſchaffen, ſondern iſt höchſtens nur ein Mittel, ſie aus ihrem ſüſſen dogmatiſchen Traume zu erwecken, um ihren Zuſtand in ſorgfältigere Prüfung zu ziehen. Da indeſſen dieſe ſceptiſche Manier, ſich aus einem verdrießlichen Handel der Vernunft zu ziehen, gleichſam der kurze Weg zu ſeyn ſcheint, zu einer beharrlichen philoſophiſchen Ruhe zu gelangen, wenigſtens die Heeresſtraſſe, welche dieienige gern einſchlagen, die ſich in einer ſpöttiſchen Verachtung aller Nachforſchungen dieſer Art ein philoſophiſches Anſehen zu geben meinen, ſo finde ich es nöthig, dieſe Denkungsart in ihrem eigenthümlichen Lichte darzuſtellen.

Von der
Unmöglichkeit einer ſceptiſchen Befriedigung
der mit ſich ſelbſt veruneinigten reinen
Vernunft.

Das Bewußtſeyn meiner Unwiſſenheit, (wenn dieſe nicht zugleich als nothwendig erkant wird) ſtatt, daß ſie meine Unterſuchungen endigen ſolte, iſt vielmehr die eigentliche Urſache, ſie zu erwecken. Alle Unwiſſenheit iſt entweder die der Sachen, oder der Beſtimmung und Gränzen meiner Erkentniß. Wenn die Unwiſſenheit nun zufällig iſt, ſo muß ſie mich antreiben, im erſteren Falle den Sachen (Gegenſtänden) dogmatiſch, im zweiten den Gränzen meiner möglichen Erkentniß critiſch nachzuforſchen. Daß aber meine Unwiſſenheit ſchlechthin nothwendig ſey, und mich daher von aller weiteren Nachforſchung freiſpreche, läßt ſich nicht empiriſch, aus Beobachtung, ſondern allein critiſch, durch Ergründung der erſten Quellen unſerer Erkentniß ausmachen. Alſo kan die Gränzbeſtimmung unſerer Vernunft nur nach Gründen a priori geſchehen, die Einſchränkung derſelben aber, welche eine, obgleich nur unbeſtimte Erkentniß einer nie völlig zu hebenden Unwiſſenheit iſt, kan auch a poſteriori, durch das, was uns bey allem Wiſſen immer noch zu wiſſen übrig bleibt, erkant werden. Jene, durch Critik der Vernunft ſelbſt allein mögliche Erkentniß ſeiner Unwiſſenheit iſt alſo Wiſſenſchaft, dieſe iſt nichts als Wahrnehmung, von der man

man nicht ſagen kan, wie weit der Schluß aus ſelbiger reichen möge. Wenn ich mir die Erdfläche (dem ſinnlichen Scheine gemäß), als einen Teller vorſtelle, ſo kan ich nicht wiſſen, wie weit ſie ſich erſtrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung: daß, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich ſehe, dahin ich weiter fortgehen könte, mithin erkenne ich Schranken meiner iedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Gränzen aller möglichen Erdbeſchreibung. Bin ich aber doch ſoweit gekommen, zu wiſſen: daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche ſey, ſo kan ich auch aus einem kleinen Theil derſelben, z. B. der Gröſſe eines Grades, den Durchmeſſer und, durch dieſen, die völlige Begränzung der Erde, d. i. ihre Oberfläche beſtimt und, nach Principien a priori erkennen und, ob ich gleich in Anſehung der Gegenſtände, die dieſe Fläche enthalten mag, unwiſſend bin, ſo bin ich es doch nicht in Anſehung des Umfanges, der ſie enthält, der Gröſſe und Schranken derſelben.

Der Inbegriff aller möglichen Gegenſtände vor unſere Erkentniß ſcheint uns eine ebene Fläche zu ſeyn, die ihren ſcheinbaren Horizont hat, nemlich das, was den ganzen Umfang derſelben befaſſet und von uns der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität genant worden. Empiriſch denſelben zu erreichen, iſt unmöglich, und nach einem gewiſſen Princip ihn a priori zu beſtimmen, dazu ſind alle Verſuche vergeblich geweſen. Indeſſen gehen doch

alle Fragen unſerer reinen Vernunft auf das, was auſſerhalb dieſem Horizonte, oder allenfalls auch in ſeiner Gränzlinie liegen möge.

Der berühmte David Hume war einer dieſer Geographen der menſchlichen Vernunft, welcher iene Fragen insgeſamt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, daß er ſie auſſerhalb den Horizont derſelben verwies, den er doch nicht beſtimmen konte. Er hielte ſich vornemlich bey dem Grundſatze der Cauſſalität auf und bemerkte von ihm ganz richtig: daß man ſeine Wahrheit (ia nicht einmal die obiective Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Urſache überhaupt) auf gar keine Einſicht, d. i. Erkentniß a priori fuſſe, daß daher auch nicht im mindeſten die Nothwendigkeit dieſes Geſetzes, ſondern eine bloſſe allgemeine Brauchbarkeit deſſelben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entſpringende ſubiective Nothwendigkeit, die er Gewohnheit nent, ſein ganzes Anſehen ausmache. Aus dem Unvermögen unſerer Vernunft nun, von dieſem Grundſatze einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, ſchloß er die Nichtigkeit aller Anmaſſungen der Vernunft überhaupt über das Empiriſche hinaus zu gehen.

Man kan ein Verfahren dieſer Art, die Facta der Vernunft der Prüfung und, nach Befinden, dem Tadel zu unterwerfen, die Cenſur der Vernunft nennen. Es iſt auſſer Zweifel: daß dieſe Cenſur unausbleiblich auf Zweifel gegen allen transſcendenten Gebrauch der Grundſätze

führe.

führe. Allein dies iſt nur der zweite Schritt, der noch lange nicht das Werk vollendet. Der erſte Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derſelben auszeichnet, iſt dogmatiſch. Der eben genante zweite Schritt iſt ſceptiſch und zeigt von Vorſichtigkeit, der durch Erfahrung gewitzigten Urtheilskraft. Nun iſt aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und männiglichen Urtheilskraft, welche feſte und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat, nemlich nicht die Facta der Vernunft, ſondern die Vernunft ſelbſt, nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkentniſſen a priori, der Schätzung zu unterwerfen, welches nicht die Cenſur, ſondern Critik der Vernunft iſt, wodurch nicht blos Schranken, ſondern die beſtimte Gränzen derſelben, nicht blos Unwiſſenheit an einem oder anderen Theil, ſondern in Anſehung aller möglichen Fragen von einer gewiſſen Art und zwar nicht etwa nur vermuthet, ſondern aus Principien bewieſen wird. So iſt der Scepticism ein Ruheplatz vor die menſchliche Vernunft, da ſie ſich über ihre dogmatiſche Wanderung beſinnen und den Entwurf von der Gegend machen kan, wo ſie ſich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beſtändigen Aufenthalte; denn dieſer kan nur in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es ſey nun der Erkentniß der Gegenſtände ſelbſt, oder der Gränzen, innerhalb de-

nen alle unſere Erkentniß von Gegenſtänden eingeſchloſſen iſt.

Unſere Vernunft iſt nicht etwa eine unbeſtimbarweit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur ſo überhaupt erkent, ſondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmeſſer ſich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur ſynthetiſcher Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begränzung derſelben mit Sicherheit angeben läßt. Auſſer dieſer Sphäre (Feld der Erfahrung) iſt nichts vor ihr Obiect, ia ſelbſt Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenſtände betreffen nur ſubiective Principien einer durchgängigen Beſtimmung der Verhältniſſe, welche unter den Verſtandesbegriffen innerhalb dieſer Sphäre vorkommen können.

Wir ſind wirklich im Beſitz ſynthetiſcher Erkentniß a priori, wie dieſes die Verſtandesgrundſätze, welche die Erfahrung anticipiren, darthun. Kan iemand nun die Möglichkeit derſelben ſich gar nicht begreiflich machen, ſo mag er zwar anfangs zweifeln, ob ſie uns auch wirklich a priori beiwohnen, er kan dieſes aber noch nicht vor eine Unmöglichkeit derſelben, durch bloſſe Kräfte des Verſtandes, und alle Schritte, die die Vernunft nach der Richtſchnur derſelben thut, vor nichtig ausgeben. Er kan nur ſagen: wenn wir ihren Urſprung und Aechtheit einſähen, ſo würden wir den Umfang und die Gränzen unſerer Vernunft beſtimmen können; ehe aber dieſes geſchehen iſt,

ſind

ſind alle Behauptungen der lezten blindlings gewagt. Und auf ſolche Weiſe wäre ein durchgängiger Zweifel an alle dogmatiſche Philoſophie, die ohne Critik der Vernunft ſelbſt ihren Gang geht, ganz wol gegründet; allein darum könte doch der Vernunft nicht ein ſolcher Fortgang, wenn er durch beſſere Grundlegung vorbereitet und geſichert würde, gänzlich abgeſprochen werden. Denn, einmal liegen alle Begriffe, ia alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, nicht etwa in der Erfahrung, ſondern ſelbſt wiederum nur in der Vernunft und müſſen daher können aufgelöſet und ihrer Gültigkeit oder Richtigkeit nach begriffen werden können. Wir ſind auch nicht berechtigt, dieſe Aufgaben, als läge ihre Auflöſung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unſeres Unvermögens abzuweiſen und uns ihrer weiteren Nachforſchung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Schoße allein dieſe Ideen ſelbſt erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialectiſchen Scheine ſie alſo Rechenſchaft zu geben gehalten iſt.

Alles ſceptiſche Polemiſiren iſt eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der, ohne ein Mißtrauen auf ſeine urſprüngliche obiective Principien zu ſetzen, d. i. ohne Critik gravitätiſch ſeinen Gang fortſezt, blos um ihm das Concept zu verrücken und zur Selbſterkentniß zu bringen. An ſich macht ſie in Anſehung deſſen, was wir wiſſen und was wir dagegen nicht wiſſen können, ganz und gar nichts aus. Alle fehlgeſchlagene dogmatiſche Verſuche

der

der Vernunft ſind Facta, die der Cenſur zu unterwerfen immer nützlich iſt. Dieſes aber kan nichts über die Erwartungen der Vernunft entſcheiden, einen beſſeren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Anſprüche zu machen; die bloſſe Cenſur kan alſo die Streitigkeit über die Rechtſame der menſchlichen Vernunft niemals zu Ende bringen.

Da Hume, vielleicht der geiſtreichſte unter allen Sceptikern und ohne Widerrede der vorzüglichſte in Anſehung des Einfluſſes iſt, den das ſceptiſche Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kan, ſo verlohnt es wol der Mühe, den Gang ſeiner Schlüſſe und die Verirrungen eines einſehenden und ſchätzbaren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben, ſo weit es zu meiner Abſicht ſchicklich iſt, vorſtellig zu machen.

Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewol er es niemals völlig entwickelte: daß wir in Urtheilen von gewiſſer Art, über unſeren Begriff vom Gegenſtande hinaus gehen. Ich habe dieſe Art von Urtheilen ſynthetiſch genant. Wie ich aus meinem Begriffe, den ich bis dahin habe, vermittelſt der Erfahrung hinausgehen könne, iſt keiner Bedenklichkeit unterworfen. Erfahrung iſt ſelbſt eine ſolche Syntheſis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittelſt einer Wahrnehmung habe, durch andere hinzukommende vermehrt. Allein wir glauben auch a priori aus unſerem Begriffe hinausgehen und

unſer Erkentniß erweitern zu können. Dieſes verſuchen wir entweder durch den reinen Verſtand, in Anſehung desienigen, was wenigſtens ein Obiect der Erfahrung ſeyn kan, oder ſogar durch reine Vernunft, in Anſehung ſolcher Eigenſchaften der Dinge, oder auch wol des Daſeyns ſolcher Gegenſtände, die in der Erfahrung niemals vorkommen können. Unſer Sceptiker unterſchied dieſe beide Arten der Urtheile nicht, wie er es doch hätte thun ſollen und hielt geradezu dieſe Vermehrung der Begriffe aus ſich ſelbſt und, ſo zu ſagen, die Selbſtgebährung unſeres Verſtandes (ſamt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geſchwängert zu ſeyn, vor unmöglich, mithin alle vermeintliche Principien derſelben a priori vor eingebildet, und fand, daß ſie nichts als eine, aus Erfahrung und deren Geſetzen entſpringende Gewohnheit, mithin blos empiriſche, d. i. an ſich zufällige Regeln ſeyn, denen wir eine vermeinte Nothwendigkeit und Allgemeinheit beimeſſen. Er bezog ſich aber zu Behauptung dieſes befremdlichen Satzes auf den allgemein anerkanten Grundſatz, von dem Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Denn da uns kein Verſtandesvermögen von dem Begriffe eines Dinges zu dem Daſeyn von etwas anderem, was dadurch allgemein und nothwendig gegeben ſey, führen kan: ſo glaubte er daraus folgern zu können, daß wir ohne Erfahrung nichts haben, was unſern Begriff vermehren und uns zu einem ſolchen a priori ſich ſelbſt erweiternden Urtheile berechtigen könte. Daß das Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es

zu=

zugleich ſchmelze, indeſſen es den Ton härtet, könne kein Verſtand aus Begriffen, die wir vorher von dieſen Dingen hatten, errathen, viel weniger geſetzmäſſig ſchlieſſen und nur Erfahrung könne uns ein ſolches Geſetz lehren. Dagegen haben wir in der transſcendentalen Logik geſehen: daß, ob wir zwar niemals unmittelbar über den Jnhalt des Begriffs, der uns gegeben iſt, hinausgehen können, wir doch völlig a priori, aber in Beziehung auf ein drittes, nemlich mögliche Erfahrung, alſo doch a priori, das Geſetz der Verknüpfung mit andern Dingen erkennen können. Wenn alſo vorher feſtgeweſenes Wachs ſchmilzt, ſo kan ich a priori erkennen, daß etwas voraus gegangen ſeyn müſſe, (z. B. Sonnenwärme) worauf dieſes nach einem beſtändigen Geſetze gefolgt iſt, ob ich zwar, ohne Erfahrung, aus der Wirkung weder die Urſache, noch aus der Urſache die Wirkung, a priori und ohne Belehrung der Erfahrung beſtimt erkennen könte. Er ſchloß alſo fälſchlich aus der Zufälligkeit unſerer Beſtimmung nach dem Geſetze, auf die Zufälligkeit des Geſetzes ſelbſt und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung (welche a priori geſchieht und die obiective Realität deſſelben ausmacht), verwechſelte er mit der Syntheſis der Gegenſtände wirklicher Erfahrung, welche freilich iederzeit empiriſch iſt; dadurch machte er aber aus einem Princip der Affinität, welches im Verſtande ſeinen Sitz hat, und nothwendige Verknüpfung ausſagt, eine Regel der Aſſociation, die blos in der nachbildenden Einbil-

bildungskraft angetroffen wird, und nur zufällige, gar nicht obiective Verbindungen darſtellen kan.

Die ſceptiſche Verirrungen aber dieſes ſonſt äuſſerſt ſcharfſinnigen Mannes entſprangen vornemlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nemlich, daß er nicht alle Arten der Syntheſis des Verſtandes a priori ſyſtematiſch überſah. Denn da würde er, ohne der übrigen hier Erwähnung zu thun z. B. den Grundſatz der Beharrlichkeit als einen ſolchen gefunden haben, der eben ſowol, als der der Cauſſalität, die Erfahrung anticipirt. Dadurch würde er auch dem a priori ſich erweiternden Verſtande und der reinen Vernunft beſtimte Gränzen haben vorzeichnen können. Da er aber unſeren Verſtand nur einſchränkt, ohne ihn zu begränzen und zwar ein allgemeines Mißtrauen, aber keine beſtimte Kentniß der uns unvermeidlichen Unwiſſenheit zu Stande bringt, da er einige Grundſätze des Verſtandes unter Cenſur bringt, ohne dieſen Verſtand in Anſehung ſeines ganzen Vermögens auf die Probierwage der Critik zu bringen und, indem er ihm dasienige abſpricht, was er wirklich nicht leiſten kan, weiter geht und ihm alles Vermögen, ſich a priori zu erweitern, ſtreitet, unerachtet er dieſes ganze Vermögen nicht zur Schätzung gezogen, ſo wiederfährt ihm das, was iederzeit den Scepticism niederſchlägt, nemlich, daß er ſelbſt bezweifelt wird, indem ſeine Einwürfe nur auf Factis, welche zufällig ſind, nicht aber auf Principien

cipien beruhen, die eine nothwendige Entſagung auf das Recht dogmatiſcher Behauptungen bewirken könten.

Da er auch zwiſchen den gegründeten Anſprüchen des Verſtandes und den dialectiſchen Anmaſſungen der Vernunft, wider welche doch hauptſächlich ſeine Angriffe gerichtet ſind, keinen Unterſchied kent: ſo fühlt die Vernunft, deren ganz eigenthümlicher Schwung hiebey nicht im mindeſten geſtöhret, ſondern nur gehindert worden, den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verſchloſſen und kan von ihren Verſuchen, unerachtet ſie hie oder da gezwackt wird, niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe rüſtet man ſich zur Gegenwehr und ſezt noch um deſto ſteifer ſeinen Kopf drauf, um ſeine Foderungen durchzuſetzen. Ein völliger Ueberſchlag aber ſeines ganzen Vermögens und die daraus entſpringende Ueberzeugung der Gewißheit eines kleinen Beſitzes, bey der Eitelkeit höherer Anſprüche, hebt allen Streit auf und bewegt, ſich in einem eingeſchränkten, aber unſtrittigen Eigenthume friedfertig zu begnügen.

Wider den uncritiſchen Dogmatiker, der die Sphäre ſeines Verſtandes nicht gemeſſen, mithin die Gränzen ſeiner möglichen Erkentniß nicht nach Principien beſtimt hat, der alſo nicht ſchon zum voraus weis, wie viel er kan, ſondern es durch bloſſe Verſuche ausfindig zu machen denkt, ſind dieſe ſceptiſche Angriffe nicht allein gefährlich, ſondern ihm ſo gar verderblich. Denn, wenn er auf einer einzigen Behauptung betroffen wird, die er nicht rechtfertigen,

gen, deren Schein er aber auch nicht aus Principien entwickeln kan, ſo fällt der Verdacht auf alle, ſo überredend ſie auch ſonſt immer ſeyn mögen.

Und ſo iſt der Sceptiker der Zuchtmeiſter des dogmatiſchen Vernünftlers auf eine geſunde Critik des Verſtandes und der Vernunft ſelbſt. Wenn er dahin gelanget iſt, ſo hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten; denn er unterſcheidet alsdenn ſeinen Beſitz von dem, was gänzlich auſſerhalb demſelben liegt, worauf er keine Anſprüche macht und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kan. So iſt das ſceptiſche Verfahren zwar an ſich ſelbſt vor die Vernunftfragen nicht befriedigend, aber doch vorübend, um ihre Vorſichtigkeit zu erwecken und auf gründliche Mittel zu weiſen, die ſie in ihren rechtmäſſigen Beſitzen ſichern können.

Des erſten Hauptſtücks
Dritter Abſchnitt.
Die
Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung der Hypotheſen.

Weil wir denn durch Critik unſerer Vernunft endlich ſo viel wiſſen: daß wir in ihrem reinen und ſpeculativen Gebrauche in der That gar nichts wiſſen können, ſolte ſie nicht ein deſto weiteres Feld zu Hypotheſen eröfnen, da es wenigſtens vergönnet iſt, zu dichten und zu meinen, wenn gleich nicht zu behaupten?

Wo nicht etwa Einbildungskraft ſchwärmen, ſondern, unter der ſtrengen Aufſicht der Vernunft, dichten ſoll, ſo muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet, oder bloſſe Meinung ſeyn, und das iſt die Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt. Alsdenn iſt es wol erlaubt, wegen der Wirklichkeit deſſelben, zur Meinung ſeine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu ſeyn, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiß iſt, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muß und alsdenn Hypotheſe heißt.

Da wir uns nun von der Möglichkeit der dynamiſchen Verknüpfung a priori nicht den mindeſten Begriff machen können und die Categorie des reinen Verſtandes nicht dazu dient, dergleichen zu erdenken, ſondern nur, wo ſie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verſtehen: ſo können wir nicht einen einzigen Gegenſtand, nach einer neuen und empiriſch nicht anzugebenden Beſchaffenheit, dieſen Categorien gemäß, urſprünglich ausſinnen und ſie einer erlaubten Hypotheſe zum Grunde legen; denn dieſes hieſſe, der Vernunft leere Hirngeſpinſte, ſtatt der Begriffe von Sachen, unterzulegen. So iſt es nicht erlaubt, ſich irgend neue urſprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B. einen Verſtand, der vermögend ſey, ſeinen Gegenſtand ohne Sinne anzuſchauen, oder eine Anziehungskraft ohne alle Berührung, oder eine neue Art Subſtanzen, z. B. die ohne Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wäre, folglich auch keine Gemeinſchaft der Subſtanzen, die von aller derienigen un-

terſchieden iſt, welche Erfahrung an die Hand giebt: keine Gegenwart anders, als im Raume, keine Dauer, als blos in der Zeit. Mit einem Worte: es iſt unſerer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung, als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen, keinesweges aber, ganz unabhängig von dieſen, ſich ſelbſt welche gleichſam zu ſchaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerſpruch, dennoch auch ohne Gegenſtand ſeyn würden.

Die Vernunftbegriffe ſind, wie geſagt, bloſſe Ideen und haben freilich keinen Gegenſtand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabey vor möglich angenommene Gegenſtände. Sie ſind blos problematiſch gedacht, um, in Beziehung auf ſie, (als hevriſtiſche Fictionen) regulative Principien des ſyſtematiſchen Verſtandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, ſo ſind es bloſſe Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich iſt, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erſcheinungen durch eine Hypotheſe zum Grunde gelegt werden können. Die Seele ſich als einfach denken, iſt ganz wol erlaubt, um, nach dieſer Idee, eine vollſtändige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man ſie gleich nicht in concreto einſehen kan, zum Princip unſerer Beurtheilung ihrer inneren Erſcheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Subſtanz anzunehmen, (ein transſcendenter Begriff) wäre ein Satz, der nicht allein unerweis-

lich, (wie es mehrere phyſiſche Hypotheſen ſind) ſondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt ſeyn würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kan und, wenn man unter Subſtanz hier das beharrliche Obiect der ſinnlichen Anſchauung verſteht, die Möglichkeit einer einfachen Erſcheinung gar nicht einzuſehen iſt. Blos intelligibele Weſen, oder blos intelligibele Eigenſchaften der Dinge der Sinnenwelt, laſſen ſich mit keiner gegründeten Befugniß der Vernunft als Meinung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch, durch keine vermeinte beſſere Einſicht, dogmatiſch ableugnen.

Zur Erklärung gegebener Erſcheinungen können keine andere Dinge und Erklärungsgründe, als die, ſo nach ſchon bekanten Geſetzen der Erſcheinungen, mit den gegebenen in Verknüpfung geſezt worden, angeführt werden. Eine transſcendentale Hypotheſe, bey der eine bloſſe Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung ſeyn, indem das, was man aus bekanten empiriſchen Principien nicht hinreichend verſteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts verſteht. Auch würde das Princip einer ſolchen Hypotheſe eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und nicht zur Beförderung des Verſtandesgebrauchs in Anſehung der Gegenſtände dienen. Ordnung und Zweckmäſſigkeit in der Natur muß wiederum aus Naturgründen und nach Naturgeſetzen erklärt werden und

hier ſind ſelbſt die wildeſten Hypotheſen, wenn ſie nur phyſiſch ſind, erträglicher, als eine hyperphyſiſche, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu dieſem Behuf vorausſezt. Denn das wäre ein Princip der faulen Vernunft, (ignaua ratio) alle Urſachen, deren obiective Realität, wenigſtens der Möglichkeit nach, man noch durch fortgeſezte Erfahrung kan kennen lernen, auf einmal vorbey zu gehen, um ſich in einer bloſſen Idee, die der Vernunft ſehr bequem iſt, zu ruhen. Was aber die abſolute Totalität des Erklärungsgrundes in der Reihe derſelben betrift, ſo kan das keine Hinderniß in Anſehung der Weltobiecte machen, weil, da dieſe nichts als Erſcheinungen ſind, an ihnen niemals etwas Vollendetes in der Syntheſis der Reihen von Bedingungen gehoffet werden kan.

Transſcendentale Hypotheſen des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft und eine Freiheit, zu Erſetzung des Mangels an phyſiſchen Erklärungsgründen, ſich allenfals hyperphyſiſcher zu bedienen, kan gar nicht geſtattet werden, theils, weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht wird, ſondern vielmehr den ganzen Fortgang ihres Gebrauchs abſchneidet, theils weil dieſe Licenz ſie zulezt um alle Früchte der Bearbeitung ihres eigenthümlichen Bodens, nemlich der Erfahrung bringen müßte. Denn, wenn uns die Naturerklärung hie oder da ſchwer wird, ſo haben wir beſtändig einen transſcendenten Erklärungsgrund bey der Hand, der uns iener Unterſuchung überhebt,

 und

und unſere Nachforſchung ſchließt nicht durch Einſicht, ſondern durch gänzliche Unbegreiflichkeit eines Princips, welches ſo ſchon zum voraus ausgedacht war, daß es den Begriff des Abſoluterſten enthalten mußte.

Das zweite erfoderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypotheſe iſt die Zulänglichkeit derſelben, um daraus a priori die Folgen, welche gegeben ſind, zu beſtimmen. Wenn man zu dieſem Zwecke hülfleiſtende Hypotheſen herbey zu rufen genöthigt iſt, ſo geben ſie den Verdacht einer bloſſen Erdichtung, weil iede derſelben an ſich dieſelbe Rechtfertigung bedarf, welche der zum Grunde gelegte Gedanke nöthig hatte und daher keinen tüchtigen Zeugen abgeben kan. Wenn, unter Vorausſetzung einer unbeſchränktvollkommenen Urſache, zwar an Erklärungsgründen aller Zweckmäſſigkeit, Ordnung und Gröſſe, die ſich in der Welt finden, kein Mangel iſt, ſo bedarf iene doch, bey denen, wenigſtens nach unſeren Begriffen, ſich zeigenden Abweichungen und Uebeln, noch neuer Hypotheſen, um gegen dieſe, als Einwürfe, gerettet zu werden. Wenn die einfache Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Seele, die zum Grunde ihrer Erſcheinungen gelegt worden, durch die Schwierigkeiten ihrer, den Abänderungen einer Materie (dem Wachsthum und Abnahme) ähnlichen Phänomene angefochten wird, ſo müſſen neue Hypotheſen zu Hülfe gerufen werden, die zwar nicht ohne Schein, aber doch ohne alle Beglaubigung ſind, auſſer derienigen, welche

che ihnen die zum Hauptgrunde angenommene Meinung giebt, der ſie gleichwol das Wort reden ſollen.

Wenn die hier zum Beiſpiele angeführte Vernunftbehauptungen (unkörperliche Einheit der Seele und Daſeyn eines höchſten Weſens) nicht als Hypotheſen, ſondern a priori bewieſene Dogmate gelten ſollen, ſo iſt alsdenn von ihnen gar nicht die Rede. In ſolchem Falle aber ſehe man ſich ia vor: daß der Beweis die apodictiſche Gewißheit einer Demonſtration habe. Denn die Wirklichkeit ſolcher Ideen blos wahrſcheinlich machen zu wollen, iſt ein ungereimter Vorſatz, eben ſo, als wenn man einen Satz der Geometrie blos wahrſcheinlich zu beweiſen gedächte. Die von aller Erfahrung abgeſonderte Vernunft kan alles nur a priori und als nothwendig oder gar nicht erkennen; daher iſt ihr Urtheil niemals Meinung, ſondern entweder Enthaltung von allem Urtheile, oder apodictiſche Gewißheit. Meinungen und wahrſcheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukomt, können nur als Erklärungsgründe deſſen, was wirklich gegeben iſt, oder Folgen nach empiriſchen Geſetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenſtände der Erfahrung vorkommen. Auſſer dieſem Felde iſt Meinen ſo viel, als mit Gedanken ſpielen, es müßte denn ſeyn, daß man von einem unſicheren Wege des Urtheils blos die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden.

Ob aber gleich bey blos ſpeculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypotheſen ſtatt finden, um Sätze darauf zu gründen, ſo ſind ſie dennoch ganz zuläſſig, um ſie allenfals nur zu vertheidigen, d. i. zwar nicht im dogmatiſchen, aber doch im polemiſchen Gebrauche. Ich verſtehe aber unter Vertheidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe ſeiner Behauptung, ſondern die bloſſe Vereitelung der Scheineinſichten des Gegners, welche unſerem behaupteten Satze Abbruch thun ſollen. Nun haben aber alle ſynthetiſche Sätze aus reiner Vernunft das Eigenthümliche an ſich: daß, wenn der, welcher die Realität gewiſſer Ideen behauptet, gleich niemals ſo viel weis, um dieſen ſeinen Satz gewiß zu machen, auf der andern Seite der Gegner eben ſo wenig wiſſen kan, um das Widerſpiel zu behaupten. Dieſe Gleichheit des Looſes der menſchlichen Vernunft, begünſtigt nun zwar im ſpeculativen Erkentniſſe keinen von beiden und da iſt auch der rechte Kampfplatz nimmer beizulegender Fehden. Es wird ſich aber in der Folge zeigen, daß doch, in Anſehung des practiſchen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was ſie auf keine Weiſe im Felde der bloſſen Speculation, ohne hinreichende Beweisgründe, vorauszuſetzen befugt wäre; weil alle ſolche Vorausſetzungen der Vollkommenheit der Speculation Abbruch thun, um welche ſich aber das practiſche Intereſſe gar nicht bekümmert. Dort iſt ſie alſo im Beſitze, deſſen Rechtmäſſigkeit ſie nicht beweiſen darf, und wovon ſie in der That den Beweis auch

nicht führen könte. Der Gegner ſoll alſo beweiſen. Da dieſer aber eben ſo wenig etwas von dem bezweifelten Gegenſtande weis, um deſſen Nichtſeyn darzuthun, als der erſtere, der deſſen Wirklichkeit behauptet: ſo zeigt ſich hier ein Vortheil auf der Seite desienigen, der etwas als practiſchnothwendige Vorausſetzung behauptet (melior eſt conditio poſſidentis). Es ſteht ihm nemlich frey, ſich gleichſam aus Nothwehr eben derſelben Mittel vor ſeine gute Sache, als der Gegner wider dieſelbe, d. i. der Hypotheſen zu bedienen, die gar nicht dazu dienen ſollen, um den Beweis derſelben zu verſtärken, ſondern nur zu zeigen, daß der Gegner viel zu wenig von dem Gegenſtande des Streits verſtehe, als daß er ſich eines Vortheils der ſpeculativen Einſicht in Anſehung unſerer ſchmeicheln könne.

Hypotheſen ſind alſo im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, ſondern nur es zu vertheidigen. Den Gegner aber müſſen wir hier iederzeit in uns ſelbſt ſuchen. Denn ſpeculative Vernunft in ihrem transſcendentalen Gebrauche iſt an ſich dialectiſch. Die Einwürfe, die zu fürchten ſeyn möchten, liegen in uns ſelbſt. Wir müſſen ſie, gleich alten, aber niemals veriährenden Anſprüchen, hervorſuchen, um einen ewigen Frieden auf deren Vernichtigung zu gründen. Aeuſſere Ruhe iſt nur ſcheinbar. Der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menſchenvernunft liegt, muß ausgerottet werden; wie können wir ihn

ihn aber ausrotten, wenn wir ihm nicht Freiheit, ia ſelbſt Nahrung geben, Kraut auszuſchieſſen, um ſich dadurch zu entdecken, und es nachher mit der Wurtzel zu vertilgen. Sinnet demnach ſelbſt auf Einwürfe, auf die noch kein Gegner gefallen iſt und leihet ihm ſo gar Waffen, oder räumt ihm den günſtigſten Platz ein, den er ſich nur wünſchen kan. Es iſt hiebey gar nichts zu fürchten, wol aber zu hoffen, nemlich, daß ihr euch einen in alle Zukunft niemals mehr anzufechtenden Beſitz verſchaffen werdet.

Zu eurer vollſtändigen Rüſtung gehören nun auch die Hypotheſen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleierne Waffen, (weil ſie durch kein Erfahrungsgeſetz geſtählt ſind), dennoch immer ſo viel vermögen, als die, deren ſich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch alſo, wider die (in irgend einer anderen nicht ſpeculativen Rückſicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufſtößt: daß gleichwol die Erfahrung ſo wol die Erhebung, als Zerrüttung unſerer Geiſteskräfte blos als verſchiedene Modification unſerer Organen zu beweiſen ſcheine, ſo könt ihr die Kraft dieſes Beweiſes dadurch ſchwächen: daß ihr annehmt, unſer Körper ſey nichts, als die Fundamentalerſcheinung, worauf, als Bedingung, ſich in dem ietzigen Zuſtande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Cörper ſey das Ende dieſes ſinnlichen Gebrauchs eurer Erkentnißkraft und der Anfang

des intellectuellen. Der Cörper wäre alſo nicht die Urſache des Denkens, ſondern eine blos reſtringirende Bedingung deſſelben, mithin zwar als Beförderung des ſinnlichen und animaliſchen, aber deſto mehr auch als Hinderniß des reinen und ſpirituellen Lebens anzuſehen, und die Abhängigkeit des erſteren von der körperlichen Beſchaffenheit bewieſe nichts vor die Abhängigkeit des ganzen Lebens, von dem Zuſtande unſerer Organen. Ihr könt aber noch weiter gehen und wol gar neue, entweder nicht aufgeworfene, oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen.

Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bey Menſchen, ſo wie beim vernunftloſen Geſchöpfe, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft ſo gar vom Laſter abhängt, macht eine groſſe Schwierigkeit wider die Meinung, der auf Ewigkeiten ſich erſtreckenden Fortdauer eines Geſchöpfs, deſſen Leben unter ſo unerheblichen und unſerer Freiheit ſo ganz und gar überlaſſenen Umſtänden zuerſt angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrift, ſo hat dieſe Schwierigkeit in Anſehung derſelben wenig auf ſich, weil der Zufall im Einzelnen nichts deſto weniger einer Regel im Ganzen unterworfen iſt; aber in Anſehung eines ieden Individuum eine ſo mächtige Wirkung von ſo geringfügigen Urſachen zu erwarten, ſcheint allerdings bedenklich. Hiewider könt ihr aber eine transſcendentale Hypotheſe aufbieten: daß alles Leben eigentlich nur

intelli-

intelligibel ſey, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieſes Leben nichts als eine bloſſe Erſcheinung, d. i. eine ſinnliche Vorſtellung von dem reinen geiſtigen Leben und die ganze Sinnenwelt ein bloſſes Bild ſey, welches unſerer iezigen Erkentnißart vorſchwebt und, wie ein Traum, an ſich keine obiective Realität habe: daß, wenn wir die Sachen und uns ſelbſt anſchauen ſollen, wie ſie ſind, wir uns in einer Welt geiſtiger Naturen ſehen würden, mit welcher unſere einzig wahre Gemeinſchaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloſſe Erſcheinungen) aufhören werde, u. ſ. w.

Ob wir nun gleich von allem dieſem, was wir hier wider den Angriff hypothetiſch vorſchützen, nicht das Mindeſte wiſſen, noch im Ernſte behaupten, ſondern alles nicht einmal Vernunftidee, ſondern blos zur Gegenwehr ausgedachter Begriff iſt, ſo verfahren wir doch hiebey ganz vernunftmäſſig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erſchöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empiriſchen Bedingungen vor einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit, des von uns Geglaubten, fälſchlich ausgiebt, nur zeigen: daß er eben ſo wenig durch bloſſe Erfahrungsgeſetze das ganze Feld möglicher Dinge an ſich ſelbſt umſpannen, als wir auſſerhalb der Erfahrung vor unſere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der ſolche hypothetiſche Gegenmittel wi-

der

der die Anmaſſungen des dreuſtverneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht davor gehalten werden, als wolle er ſie ſich als ſeine wahre Meinungen eigen machen. Er verläßt ſie, ſobald er den dogmatiſchen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn ſo beſcheiden und gemäſſigt es auch anzuſehen iſt, wenn iemand ſich in Anſehung fremder Behauptungen blos weigernd und verneinend verhält, ſo iſt doch iederzeit, ſobald er dieſe ſeine Einwürfe als Beweiſe des Gegentheils geltend machen will, der Anſpruch nicht weniger ſtolz und eingebildet, als ob er die beiahende Parthey und deren Behauptung ergriffen hätte.

Man ſiehet alſo hieraus: daß im ſpeculativen Gebrauche der Vernunft Hypotheſen keine Gültigkeit, als Meinungen an ſich ſelbſt, ſondern nur relativ auf entgegengeſezte transſcendente Anmaſſungen haben. Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt iſt eben ſo wol transſcendent, als die Behauptung der obiectiven Realität ſolcher Begriffe, welche ihre Gegenſtände nirgend, als auſſerhalb der Gränze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft aſſertoriſch urtheilt, muß (wie alles, was Vernunft erkent) nothwendig ſeyn, oder es iſt gar nichts. Demnach enthält ſie in der That gar keine Meinungen. Die gedachte Hypotheſen aber ſind nur problematiſche Urtheile, die wenigſtens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewieſen werden können, und

ſind

ſind alſo keine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (ſelbſt zur inneren Beruhigung) gegen ſich regende Scrupel entbehrt werden. In dieſer Qualität aber muß man ſie erhalten und ia ſorgfältig verhüten, daß ſie nicht, gleich als an ſich ſelbſt beglaubigt und von einiger abſoluten Gültigkeit, auftreten und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken erſäufen.

Des erſten Hauptſtücks
Vierter Abſchnitt.
Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihrer Beweiſe.

Die Beweiſe transſcendentaler und ſynthetiſcher Sätze haben das Eigenthümliche, unter allen Beweiſen einer ſynthetiſchen Erkentniß a priori an ſich, daß die Vernunft bey ienen vermittelſt ſeiner Begriffe ſich nicht geradezu an den Gegenſtand wenden darf, ſondern zuvor die obiective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Syntheſis derſelben a priori darthun muß. Dieſes iſt nicht etwa blos eine nöthige Regel der Behutſamkeit, ſondern betrift das Weſen und die Möglichkeit der Beweiſe ſelbſt. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenſtande a priori hinausgehen ſoll, ſo iſt dieſes, ohne einen beſonderen und auſſerhalb dieſem Begriffe befindlichen Leitfaden, unmöglich. In der Mathematik iſt es die Anſchauung a priori, die meine Syntheſis leitet und da können alle Schlüſſe unmittelbar an der reinen Anſchauung

ung geführt werden. Im transſcendentalen Erkentniß, ſo lange es blos mit Begriffen des Verſtandes zu thun hat, iſt dieſe Richtſchnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nemlich nicht: daß der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geſchieht) geradezu auf einen anderen Begriff (dem einer Urſache) führe; denn dergleichen Uebergang wäre ein Sprung, der ſich gar nicht verantworten lieſſe, ſondern er zeigt: daß die Erfahrung ſelbſt, mithin das Obiect der Erfahrung, ohne eine ſolche Verknüpfung unmöglich wäre. Alſo mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, ſynthetiſch und a priori zu einer gewiſſen Erkentniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne dieſe Aufmerkſamkeit laufen die Beweiſe wie Waſſer, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeld ein, dahin, wo der Hang der verborgenen Aſſociation ſie zufälliger Weiſe herleitet. Der Schein der Ueberzeugung, welcher auf ſubiectiven Urſachen der Aſſociation beruht und vor die Einſicht einer natürlichen Affinität gehalten wird, kan der Bedenklichkeit gar nicht die Wage halten, die ſich billiger maaſſen über dergleichen gewagte Schritte einfinden muß. Daher ſind auch alle Verſuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweiſen, nach dem allgemeinen Geſtändniſſe der Kenner, vergeblich geweſen und, ehe die transſcendentale Critik auftrat, hat man lieber, da man dieſen Grundſatz doch nicht verlaſſen konte, ſich trotzig auf den geſunden Menſchenverſtand berufen, (eine Zuflucht, die ieder=

jederzeit beweiſet, daß die Sache der Vernunft verzweifelt iſt), als neue dogmatiſche Beweiſe verſuchen wollen.

Iſt aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden ſoll, eine Behauptung der reinen Vernunft und will ich ſo gar vermittelſt bloſſer Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, ſo müßte derſelbe noch vielmehr die Rechtfertigung eines ſolchen Schrittes der Synthesis (wenn er anders möglich wäre) als eine nothwendige Bedingung ſeiner Beweiskraft in ſich enthalten. So ſcheinbar daher auch der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unſerer denkenden Subſtanz aus der Einheit der Apperception ſeyn mag, ſo ſteht ihm doch die Bedenklichkeit unabweislich entgegen: daß, da die abſolute Einfachheit doch kein Begriff iſt, der unmittelbar auf eine Wahrnehmung bezogen werden kan, ſondern als Idee blos geſchloſſen werden muß, gar nicht einzuſehen iſt, wie mich das bloſſe Bewuſtſeyn, welches in allem Denken enthalten iſt, oder wenigſtens ſeyn kan, ob es zwar ſo fern eine einfache Vorſtellung iſt, zu dem Bewuſtſeyn und der Kentniß eines Dinges überführen ſolle, in welchem das Denken allein enthalten ſeyn kan. Denn, wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorſtelle, ſo iſt er ſo fern vor mich abſolute Einheit und meine Vorſtellung von ihm iſt einfach, daher kan ich dieſe auch durch die Bewegung eines Puncts ausdrücken, weil ſein Volumen hiebey nichts thut und, ohne Verminderung der Kraft, ſo klein, wie man will, und alſo auch als in einem Punct

befind-

befindlich gedacht werden kan. Hieraus werde ich aber doch nicht ſchlieſſen: daß, wenn mir nichts, wie die bewegende Kraft eines Cörpers, gegeben iſt, der Cörper als einfache Subſtanz gedacht werden könne, darum, weil ſeine Vorſtellung von aller Gröſſe des Raumesinhalts abſtrahirt und alſo einfach iſt. Hiedurch nun, daß das Einfache in der Abſtraction vom Einfachen im Obiect ganz unterſchieden iſt und daß das Ich, welches im erſteren Verſtande gar keine Mannigfaltigkeit in ſich faßt, im zweiten, da es die Seele ſelbſt bedeutet, ein ſehr complexer Begriff ſeyn kan, nemlich ſehr vieles unter ſich zu enthalten und zu bezeichnen, entdecke ich einen Paralogism. Allein, um dieſen vorher zu ahnden, (denn, ohne eine ſolche vorläufige Vermuthung, würde man gar keinen Verdacht gegen den Beweis faſſen) iſt durchaus nöthig, ein immerwährendes Criterium der Möglichkeit ſolcher ſynthetiſchen Sätze, die mehr beweiſen ſollen, als Erfahrung geben kan, bey Hand zu haben, welches darin beſteht: daß der Beweis nicht geradezu auf das verlangte Prädicat, ſondern nur vermittelſt eines Princips der Möglichkeit, unſeren gegebenen Begriff a priori bis zu Ideen zu erweitern und dieſe zu realſiren, geführt werde. Wenn dieſe Behutſamkeit immer gebraucht wird, wenn man, ehe der Beweis noch verſucht wird, zuvor weislich bey ſich zu Rathe geht, wie und mit welchem Grunde der Hoffnung man wol eine ſolche Erweiterung durch reine Vernunft erwarten könne und woher man, in dergleichen Falle, dieſe Einſichten,

ten, die nicht aus Begriffen entwickelt und auch nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung anticipirt werden können, denn hernehmen wolle: ſo kan man ſich viel ſchwere und dennoch fruchtloſe Bemühungen erſparen, indem man der Vernunft nichts zumuthet, was offenbar über ihr Vermögen geht, oder vielmehr ſie, die, bey Anwandlungen ihrer ſpeculativen Erweiterungsſucht, ſich nicht gerne einſchränken läßt, der Diſciplin der Enthaltſamkeit unterwirft.

Die erſte Regel iſt alſo dieſe: keine transſcendentale Beweiſe zu verſuchen, ohne zuvor überlegt und ſich desfals gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundſätze nehmen wolle, auf welche man ſie zu errichten gedenkt und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüſſe erwarten könne. Sind es Grundſätze des Verſtandes (z. B. der Cauſſalität), ſo iſt es umſonſt, vermittelſt ihrer, zu Ideen der reinen Vernunft zu gelangen; denn iene gelten nur vor Gegenſtände möglicher Erfahrung. Sollen es Grundſätze aus reiner Vernunft ſeyn, ſo iſt wiederum alle Mühe umſonſt. Denn die Vernunft hat deren zwar, aber als obiective Grundſätze ſind ſie insgeſamt dialectiſch und können allenfals nur wie regulative Principien des ſyſtematiſchzuſammenhangenden Erfahrungsgebrauchs gültig ſeyn. Sind aber dergleichen angebliche Beweiſe ſchon vorhanden: ſo ſetzet der trüglichen Ueberzeugung das non liquet eurer gereiften Urtheilskraft entgegen

gegen und, ob ihr gleich das Blendwerk derſelben noch nicht durchdringen könt, ſo habt ihr doch völliges Recht, die Deduction der darin gebrauchten Grundſätze zu verlangen, welche, wenn ſie aus bloſſer Vernunft entſprungen ſeyn ſollen, euch niemals geſchaffet werden kan. Und ſo habt ihr nicht einmal nöthig, euch mit der Entwickelung und Widerlegung eines ieden grundloſen Scheins zu befaſſen, ſondern könt alle an Kunſtgriffen unerſchöpfliche Dialectik am Gerichtshofe einer critiſchen Vernunft, welche Geſetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweiſen.

Die zweite Eigenthümlichkeit transſcendentaler Beweiſe iſt dieſe: daß zu iedem transſcendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne. Soll ich nicht aus Begriffen, ſondern aus der Anſchauung, die einem Begriffe correſpondirt, es ſey nun eine reine Anſchauung, wie in der Mathematik, oder empiriſche, wie in der Naturwiſſenſchaft, ſchlieſſen: ſo giebt mir die zum Grunde gelegte Anſchauung mannigfaltigen Stoff zu ſynthetiſchen Sätzen, welchen ich auf mehr wie eine Art verknüpfen und, indem ich von mehr wie einem Puncte ausgehen darf, durch verſchiedene Wege zu demſelben Satze gelangen kan.

Nun geht aber ein ieder transſcendentaler Satz blos von einem Begriffe aus und ſagt die ſynthetiſche Bedingung der Möglichkeit des Gegenſtandes nach dieſem Begriffe. Der Beweisgrund kan alſo nur ein einziger ſeyn, weil auſſer dieſem Begriffe nichts weiter iſt, wodurch der

Gegenſtand beſtimt werden könte, der Beweis alſo nichts weiter, als die Beſtimmung eines Gegenſtandes überhaupt nach dieſem Begriffe, der auch nur ein einziger iſt, enthalten kan. Wir hatten z. B. in der transſcendentalen Analytik den Grundſatz: alles was geſchieht, hat eine Urſache, aus der einzigen Bedingung der obiectiven Möglichkeit eines Begriffs, von dem, was überhaupt geſchieht, gezogen: daß die Beſtimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin dieſe (Begebenheit) als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer ſolchen dynamiſchen Regel zu ſtehen, unmöglich wäre. Dieſes iſt nun auch der einzigmögliche Beweisgrund; denn dadurch nur, daß dem Begriffe vermittilſt des Geſetzes der Cauſſalität ein Gegenſtand beſtimt wird, hat die vorgeſtellte Begebenheit obiective Gültigkeit, d. i. Wahrheit. Man hat zwar noch andere Beweiſe von dieſem Grundſatze z. B. aus der Zufälligkeit verſücht; allein, wenn dieſer beim Lichten betrachtet wird, ſo kan man kein Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden, als das geſchehen, d. i. das Daſeyn, vor welchem ein Nichtſeyn des Gegenſtandes vorher geht und komt alſo immer wiederum auf den nemlichen Beweisgrund zurück. Wenn der Satz bewieſen werden ſoll: alles, was denkt, iſt einfach, ſo hält man ſich nicht bey dem Mannigfaltigen des Denkens auf, ſondern beharret blos bey dem Begriffe des Ich, welcher einfach iſt und worauf alles Denken bezogen wird. Eben ſo iſt es mit dem transſcendentalen Beweiſe vom Daſeyn Gottes bewandt, welcher lediglich auf der Reciprocabili-

tät der Begriffe vom realeſten und nothwendigen Weſen beruht und nirgend anders geſucht werden kan.

Durch dieſe warnende Anmerkung wird die Critik der Vernunftbehauptungen ſehr ins kleine gebracht. Wo Vernunft ihr Geſchäfte durch bloſſe Begriffe treibt, da iſt nur ein einziger Beweis möglich, wo überall nur irgend einer möglich iſt. Daher, wenn man ſchon den Dogmatiker mit zehn Beweiſen auftreten ſieht, da kan man ſicher glauben, daß er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft ſeyn muß) apodictiſch bewieſe, wozu bedürfte er der übrigen. Seine Abſicht iſt nur, wie die von ienem Parlementsadvocaten: das eine Argument iſt vor dieſen, das andere vor ienen, nemlich, um ſich die Schwäche ſeiner Richter zu Nutze zu machen, die, ohne ſich tief einzulaſſen und, um von dem Geſchäfte bald loszukommen, das Erſtebeſte, was ihnen eben auffält, ergreifen und darnach entſcheiden.

Die dritte eigenthümliche Regel der reinen Vernunft, wenn ſie in Anſehung transſcendentaler Beweiſe einer Diſciplin unterworfen wird, iſt: daß ihre Beweiſe niemals apogogiſch, ſondern iederzeit oſtenſiv ſeyn müſſen. Der directe oder oſtenſive Beweis iſt in aller Art der Erkentniß derienige, welcher mit der Ueberzeugung von der Wahrheit, zugleich Einſicht in die Quellen derſelben verbindet, der apogogiſche dagegen kan zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Anſehung des Zuſammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen.

Daher ſind die leztere mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunft ein Gnüge thut. Doch haben dieſe einen Vorzug der Evidenz vor den directen Beweiſen, darin: daß der Widerſpruch allemal mehr Klarheit in der Vorſtellung bey ſich führt, als die beſte Verknüpfung und ſich dadurch dem anſchaulichen einer Demonſtration mehr nähert.

Die eigentliche Urſache des Gebrauchs apogogiſcher Beweiſe in verſchiedenen Wiſſenſchaften iſt wol dieſe. Wenn die Gründe von denen eine gewiſſe Erkentniß abgeleitet werden ſoll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen: ſo verſucht man, ob ſie nicht durch die Folgen zu erreichen ſey. Nun wäre der modus ponens, auf die Wahrheit einer Erkentniß aus der Wahrheit ihrer Folgen zu ſchlieſſen, nur alsdenn erlaubt, wenn alle mögliche Folgen daraus wahr ſind; denn alsdenn iſt zu dieſem nur ein einziger Grund möglich, der alſo auch der wahre iſt. Dieſes Verfahren aber iſt unthunlich, weil es über unſere Kräfte geht, alle mögliche Folgen von irgend einem angenommenen Satze einzuſehen; doch bedient man ſich dieſer Art zu ſchlieſſen, obzwar freilich mit einer gewiſſen Nachſicht, wenn es darum zu thun iſt, um etwas blos als Hypotheſe zu beweiſen, indem man den Schluß nach der Analogie einräumt: daß, wenn ſo viele Folgen, als man nur immer verſucht hat, mit einem angenommenen Grunde wol zuſammenſtimmen, alle übrige mögliche auch darauf einſtimmen werden. Um deswillen kan durch dieſen

Weg niemals eine Hypotheſe in demonſtrirte Wahrheit verwandelt werden. Der modus tollens der Vernunftſchlüſſe, die von den Folgen auf die Gründe ſchlieſſen, beweiſet nicht allein ganz ſtrenge, ſondern auch überaus leicht. Denn, wenn auch nur eine einzige falſche Folge aus einem Satze gezogen werden kan, ſo iſt dieſer Satz falſch. Anſtatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem oſtenſiven Beweiſe durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkentniß, vermittelſt der vollſtändigen Einſicht in ihre Möglichkeit, führen kan, darf man nur unter denen aus dem Gegentheil derſelben flieſſende Folgen eine einzige falſch finden, ſo iſt dieſes Gegentheil auch falſch, mithin die Erkentniß, welche man zu beweiſen hatte, wahr.

Die apogogiſche Beweisart kan aber nur in denen Wiſſenſchaften erlaubt ſeyn, wo es unmöglich iſt, das Subiective unſerer Vorſtellungen dem Obiectiven, nemlich der Erkentniß desienigen, was am Gegenſtande iſt, zu unterſchieben. Wo dieſes leztere aber herrſchend iſt, da muß es ſich häufig zutragen, daß das Gegentheil eines gewiſſen Satzes entweder blos den ſubiectiven Bedingungen des Denkens widerſpricht, aber nicht dem Gegenſtande, oder daß beide Sätze nur unter einer ſubiectiven Bedingung, die, fälſchlich vor obiectiv gehalten, einander widerſprechen und da die Bedingung falſch iſt, alle beide falſch ſeyn können, ohne daß von der Falſchheit des einen auf die Wahrheit des andern geſchloſſen werden kan.

In der Mathematik iſt dieſe Subreption unmöglich; daher haben ſie daſelbſt auch ihren eigentlichen Platz. In der Naturwiſſenſchaft, weil ſich daſelbſt alles auf empiriſche Anſchauungen gründet, kan iene Erſchleichung durch viel verglichene Beobachtungen zwar mehrentheils verhütet werden; aber dieſe Beweisart iſt daſelbſt doch mehrentheils unerheblich. Aber die transſcendentalen Verſuche der reinen Vernunft werden insgeſamt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialectiſchen Scheins angeſtellt, d. i. des Subiectiven, welches ſich der Vernunft in ihren Prämiſſen als obiectiv anbietet, oder gar aufdringt. Hier nun kan es, was ſynthetiſche Sätze betrift, gar nicht erlaubt werden, ſeine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegentheil widerlegt. Denn, entweder dieſe Widerlegung iſt nichts anders, als die bloſſe Vorſtellung des Widerſtreits der entgegengeſezten Meinung, mit den ſubiectiven Bedingungen der Begreiflichkeit durch unſere Vernunft, welches gar nichts dazu thut, um die Sache ſelbſt darum zu verwerfen, (ſo wie z. B. die unbedingte Nothwendigkeit im Daſeyn eines Weſens ſchlechterdings von uns nicht begriffen werden kan, und ſich daher ſubiectiv iedem ſpeculativen Beweiſe eines nothwendigen oberſten Weſens mit Recht, der Möglichkeit eines ſolchen Urweſens aber an ſich ſelbſt mit Unrecht widerſezt), oder beide, ſowol der behauptende, als der verneinende Theil, legen, durch den transſcendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenſtande zum Grunde und

da

da gilt die Regel: non entis nulla ſunt praedicata, d. i. ſowol was man beiahend, als was man verneinend von dem Gegenſtande behauptete, iſt beides unrichtig und man kan nicht apogogiſch durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkentniß der Wahrheit gelangen. So wie zum Beiſpiel, wenn vorausgeſezt wird: daß die Sinnenwelt an ſich ſelbſt ihrer Totalität nach gegeben ſey, ſo iſt es falſch, daß ſie entweder unendlich dem Raume nach, oder endlich und begränzt ſeyn müſſe, darum, weil beides falſch iſt. Denn Erſcheinungen (als bloſſe Vorſtellungen), die doch an ſich ſelbſt (als Obiecte) gegeben wären, ſind etwas Unmögliches und die Unendlichkeit dieſes eingebildeten Ganzen würde zwar unbedingt ſeyn, widerſpräche aber (weil alles an Erſcheinungen bedingt iſt) der unbedingten Gröſſenbeſtimmung, die doch im Begriffe vorausgeſezt wird.

Die apogogiſche Beweisart iſt auch das eigentliche Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unſerer dogmatiſchen Vernünftler iederzeit hingehalten worden: ſie iſt gleichſam der Champion, der die Ehre und das unſtreitige Recht ſeiner genommenen Parthey dadurch beweiſen will, daß er ſich mit iederman zu raufen anheiſchig macht, der es bezweifeln wolte, obgleich durch ſolche Großſprecherey nichts in der Sache, ſondern nur der reſpectiven Stärke der Gegner ausgemacht wird, und zwar auch nur auf der Seite desienigen, der ſich angreifend verhält. Die Zuſchauer, indem ſie ſehen, daß ein ieder

in ſeiner Reihe bald Sieger iſt, bald unterliegt, nehmen oftmals daraus Anlaß, das Obiect des Streits ſelbſt ſceptiſch zu bezweifeln. Aber ſie haben nicht Urſache dazu und es iſt gnug, ihnen zuzurufen: non defenſoribus iſtis tempus eget. Ein ieder muß ſeine Sache vermittelſt eines, durch transſcendentale Deduction der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweiſes, d. i. direct führen, damit man ſehe, was ſeine Vernunftanſprüche vor ſich ſelbſt anzuführen haben. Denn fuſſet ſich ſein Gegner auf ſubiective Gründe, ſo iſt er freilich leicht zu widerlegen, aber ohne Vortheil vor den Dogmatiker, der gemeiniglich eben ſo den ſubiectiven Urſachen des Urtheils anhängt und gleichergeſtalt von ſeinem Gegner in die Enge getrieben werden kan. Verfahren aber beide Theile blos direct, ſo werden ſie entweder die Schwierigkeit, ia Unmöglichkeit, den Titel ihrer Behauptungen auszufinden, von ſelbſt bemerken, und ſich zulezt nur auf Veriährung berufen können, oder die Critik wird den dogmatiſchen Schein leicht entdecken und die reine Vernunft nöthigen, ihre zu hoch getriebene Anmaſſungen im ſpeculativen Gebrauch aufzugeben und ſich innerhalb die Gränzen ihres eigenthümlichen Bodens, nemlich practiſcher Grundſätze, zurück zu ziehen.

Der

Der Transſcendentalen Methodenlehre Zweites Hauptſtück.

Der Canon der reinen Vernunft.

Es iſt demüthigend vor die menſchliche Vernunft, daß ſie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und ſo gar noch einer Diſciplin bedarf, um ihre Ausſchweifungen zu bändigen und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein anderer Seits erhebt es ſie wiederum und giebt ihr ein Zutrauen zu ſich ſelbſt, daß ſie dieſe Diſciplin ſelbſt ausüben kan und muß, ohne eine andere Cenſur über ſich zu geſtatten, imgleichen, daß die Gränzen, die ſie ihrem ſpeculativen Gebrauche zu ſetzen genöthigt iſt, zugleich die vernünftelnde Anmaſſungen iedes Gegners einſchränken und mithin alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Foderungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe ſicher ſtellen könne. Der größte und vielleicht einzige Nutze aller Philoſophie der reinen Vernunft iſt alſo wol nur negativ; da ſie nemlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, ſondern, als Diſciplin, zur Gränzbeſtimmung dient und, anſtatt Wahrheit zu entdecken, nur das ſtille Verdienſt hat, Irrthümer zu verhüten.

Indeſſen muß es doch irgendwo einen Quell von poſitiven Erkentniſſen geben, welche ins Gebiete der reinen Vernunft gehören und die vielleicht nur durch Mißverſtand

zu Irrthümern Anlaß geben, in der That aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Urſache ſolte ſonſt wol die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Gränze der Erfahrung hinaus irgendwo feſten Fuß zu faſſen, zuzuſchreiben ſeyn. Sie ahndet Gegenſtände, die ein groſſes Intereſſe vor ſie bey ſich führen. Sie tritt den Weg der bloſſen Speculation an, um ſich ihnen zu näheren; aber dieſe fliehen vor ſie. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig iſt, nemlich dem des practiſchen Gebrauchs, beſſeres Glück vor ſie zu hoffen ſeyn.

Ich verſtehe unter einem Canon den Inbegriff der Grundſätze a priori des richtigen Gebrauchs gewiſſer Erkentnißvermögen überhaupt. So iſt die allgemeine Logik in ihrem analytiſchen Theile ein Canon vor Verſtand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn ſie abſtrahirt von allem Inhalte. So war die transſcendentale Analytik der Canon des reinen Verſtandes; denn der iſt allein wahrer ſynthetiſcher Erkentniſſe a priori fähig. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkentnißkraft möglich iſt, da giebt es keinen Canon. Nun iſt alle ſynthetiſche Erkentniß der reinen Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche, nach allen bisher geführten Beweiſen, gänzlich unmöglich. Alſo giebt es gar keinen Canon des ſpeculativen Gebrauchs derſelben (denn dieſer iſt durch und durch dialectiſch), ſondern alle transſcendentale Logik iſt in dieſer Abſicht nichts als Diſciplin. Folglich, wenn es

überall

überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Fall es auch einen Canon derſelben geben muß, ſo wird dieſer nicht den ſpeculativen, ſondern den practiſchen Vernunftgebrauch betreffen, den wir alſo iezt unterſuchen wollen.

Des Canons der reinen Vernunft Erſter Abſchnitt.

Von dem lezten Zwecke des reinen Gebrauchs unſerer Vernunft.

Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, ſich in einem reinen Gebrauche und vermittelſt bloſſer Jdeen zu den äuſſerſten Gränzen aller Erkentniß hinaus zu wagen und nur allererſt in der Vollendung ihres Kreiſes, in einem vor ſich beſtehenden ſyſtematiſchen Ganzen, Ruhe zu finden. Jſt nun dieſe Beſtrebung blos auf ihr ſpeculatives, oder vielmehr einzig und allein auf ihr practiſches Jntereſſe gegründet?

Jch will das Glück, welches die reine Vernunft in ſpeculativer Abſicht macht, iezt bey Seite ſetzen und frage nur nach denen Aufgaben, deren Auflöſung ihren lezten Zweck ausmacht, ſie mag dieſen nun erreichen oder nicht, und in Anſehung deſſen alle andere blos den Werth der Mittel haben. Dieſe höchſte Zwecke werden, nach der Natur

der

der Vernunft, wiederum Einheit haben müſſen, um dasjenige Intereſſe der Menſchheit, welches keinem höheren untergeordnet iſt, vereinigt zu befördern.

Die Endabſicht, worauf die Speculation der Vernunft im transſcendentalen Gebrauche zulezt hinausläuft, betrift drey Gegenſtände: die Freiheit des Willens, die Unſterblichkeit der Seele, und das Daſeyn Gottes. In Anſehung aller dreien iſt blos das ſpeculative Intereſſe der Vernunft nur ſehr gering, und in Abſicht auf daſſelbe würde wol ſchwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hinderniſſen ringende Arbeit transſc. Nachforſchung, übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen ſeyn möchten, doch keinen Gebrauch machen kan, der in concreto, d. i. in der Naturforſchung, ſeinen Nutzen bewieſe. Der Wille mag auch frey ſeyn, ſo kan dieſes doch nur die intelligibele Urſache unſeres Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der Aeuſſerungen deſſelben, d. i. die Handlungen betrift, ſo müſſen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empiriſchem Gebrauche ausüben können, ſie niemals anders als alle übrige Erſcheinungen der Natur, nemlich nach unwandelbaren Geſetzen derſelben erklären. Es mag zweitens auch die geiſtige Natur der Seele (und mit derſelben ihre Unſterblichkeit) eingeſehen werden können, ſo kan darauf doch, weder in Anſehung der Erſcheinungen dieſes Lebens, als einen Erklärungsgrund, noch

auf

auf die beſondere Beſchaffenheit des künftigen Zuſtandes Rechnung gemacht werden, weil unſer Begriff einer unkörperlichen Natur blos negativ iſt und unſere Erkentniß nicht im mindeſten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu ſolchen, die nur vor Erdichtungen gelten können, die aber von der Philoſophie nicht geſtattet werden. Wenn auch drittens das Daſeyn einer höchſten Intelligenz bewieſen wäre: ſo würden wir uns zwar daraus das Zweckmäſſige in der Welteinrichtung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen, keinesweges aber befugt ſeyn, irgend eine beſondere Anſtalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo ſie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu ſchlieſſen, indem es eine nothwendige Regel des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft iſt, Natururſachen nicht vorbey zu gehen und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben, um etwas, was wir kennen, von demienigen abzuleiten, was alle unſere Kentniß gänzlich überſteigt. Mit einem Worte, dieſe drey Sätze bleiben vor die ſpeculative Vernunft iederzeit transſcendent und haben gar keinen immanenten, d. i. vor Gegenſtände der Erfahrung zuläſſigen, mithin vor uns auf einige Art nüzlichen Gebrauch, ſondern ſind an ſich betrachtet ganz müſſige und dabey noch äuſſerſt ſchwere Anſtrengungen unſerer Vernunft.

Wenn demnach dieſe drey Cardinalſätze uns zum Wiſſen gar nicht nöthig ſeyn und uns gleichwol durch unſere Vernunft dringend empfohlen werden: ſo wird ihre

Wichtigkeit wol eigentlich nur das Practiſche angehen müſſen.

Practiſch iſt alles, was durch Freiheit möglich iſt. Wenn die Bedingungen der Ausübung unſerer freien Willkühr aber empiriſch ſind, ſo kan die Vernunft dabey keinen anderen als regulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empiriſcher Geſetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit, die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unſeren Neigungen aufgegeben ſind, in den einigen, die Glückſeligkeit und die Zuſammenſtimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geſchäfte der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatiſche Geſetze des freien Verhaltens, zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und alſo keine reine Geſetze, völlig a priori beſtimt, liefern kan. Dagegen würden reine practiſche Geſetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben iſt und die nicht empiriſchbedingt, ſondern ſchlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft ſeyn. Dergleichen aber ſind die moraliſche Geſetze, mithin gehören dieſe allein zum practiſchen Gebrauche der reinen Vernunft, und erlauben einen Canon.

Die ganze Zurüſtung alſo der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philoſophie nennen kan, iſt in der That nur auf die drey gedachte Probleme gerichtet. Dieſe ſelber aber haben wiederum ihre entferntere Abſicht, nemlich, was zu thun ſey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott und eine künftige Welt iſt. Da dieſes nun unſer

Verhalten in Beziehung auf den höchſten Zweck betrift, ſo iſt die lezte Abſicht der weislich uns verſorgenden Natur, bey der Einrichtung unſerer Vernunft, eigentlich nur aufs Moraliſche geſtellet.

Es iſt aber Behutſamkeit nöthig, um, da wir unſer Augenmerk auf einen Gegenſtand werfen, der der transſcendentalen Philoſophie fremd *) iſt, nicht in Epiſoden auszuſchweifen und die Einheit des Syſtems zu verletzen, anderer Seits auch, um, indem man von ſeinem neuen Stoffe zu wenig ſagt, es an Deutlichkeit oder Ueberzeugung nicht fehlen zu laſſen. Ich hoffe beides dadurch zu leiſten, daß ich mich ſo nahe als möglich am Transſcendentalen halte und das, was etwa hiebey pſychologiſch, d. i. empiriſch ſeyn möchte, gänzlich bey Seite ſetze.

Und da iſt denn zuerſt anzumerken: daß ich mich voriezt des Begriffs der Freiheit nur im practiſchen Verſtande bedienen werde und den, in transſcendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Er-

ſchei-

*) Alle practiſche Begriffe gehen auf Gegenſtände des Wolgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Luſt und Unluſt, mithin, wenigſtens indirect, auf Gegenſtände unſeres Gefühls. Da dieſes aber keine Vorſtellungskraft der Dinge iſt, ſondern auſſer der geſamten Erkentnißkraft liegt, ſo gehören die Elemente unſerer Urtheile, ſo fern ſie ſich auf Luſt oder Unluſt beziehen, mithin der practiſchen, nicht in den Inbegriff der Transſcendentalphiloſophie, welche lediglich mit reinen Erkentniſſen a priori zu thun hat.

ſcheinungen empiriſch vorausgeſezt werden kan, ſondern ſelbſt ein Problem vor die Vernunft iſt, hier, als oben abgethan, bey Seite ſetze. Eine Willkühr nemlich iſt blos thieriſch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch ſinnliche Antriebe, d. i. pathologiſch beſtimt werden kan. Diejenige aber, welche unabhängig von ſinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegurſachen, welche nur von der Vernunft vorgeſtellet werden, beſtimmet werden kan, heißt die freie Willkühr (arbitrium liberum) und alles, was mit dieſer, es ſey als Grund, oder Folge zuſammenhängt, wird Practiſch genant. Die practiſche Freiheit kan durch Erfahrung bewieſen werden. Denn, nicht blos das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, beſtimt die menſchliche Willkühr, ſondern wir haben ein Vermögen durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entfernete Art nützlich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; dieſe Ueberlegungen aber von dem, was in Anſehung unſeres ganzen Zuſtandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich iſt, beruhen auf der Vernunft. Dieſe giebt daher auch Geſetze, welche Imperativen, d. i. obiective Geſetze der Freiheit ſeyn und welche ſagen, was geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht nie geſchieht und ſich darin von Naturgeſetzen, die nur von dem handeln, was geſchieht, unterſcheiden, weshalb ſie auch practiſche Geſetze genant werden.

Ob aber die Vernunft ſelbſt in dieſen Handlungen, dadurch ſie Geſetze vorſchreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüſſe beſtimt ſey und das, was in Abſicht auf ſinnliche Antriebe Freiheit leiſt, in Anſehung höherer und entfernetern wirkenden Urſachen nicht wiederum Natur ſeyn möge, das geht uns im Practiſchen, da wir nur die Vernunft um die Vorſchrift des Verhaltens zunächſt befragen, nichts an, ſondern iſt eine blos ſpeculative Frage, die wir, ſo lange als unſere Abſicht aufs Thun oder Laſſen gerichtet iſt, bey Seite ſetzen können. Wir erkennen alſo die practiſche Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Natururſachen, nemlich eine Cauſſalität der Vernunft in Beſtimmung des Willens, indeſſen daß die transſcendentale Freiheit, eine Unabhängigkeit dieſer Vernunft ſelbſt (in Anſehung ihrer Cauſſalität, eine Reihe von Erſcheinungen anzufangen) von allen beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt fodert und ſo fern dem Naturgeſetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu ſeyn ſcheint und alſo ein Problem bleibt. Allein vor die Vernunft im practiſchen Gebrauche gehört dieſes Problem nicht, alſo haben wir es in einem Canon der reinen Vernunft nur mit zwey Fragen zu thun, die das practiſche Intereſſe der reinen Vernunft angehen und in Anſehung deren ein Canon ihres Gebrauchs möglich ſeyn muß, nemlich: iſt ein Gott? iſt ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transſcendentalen Freiheit betrift blos das ſpeculative Wiſſen, welche wir als ganz gleichgültig bey Seite ſetzen können, wenn es um das

practiſche zu thun iſt, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft ſchon hinreichende Erörterung zu finden iſt.

Des Canons der reinen Vernunft Zweiter Abſchnitt.

Von dem Ideal des höchſten Guts als einem Beſtimmungsgrunde des lezten Zwecks der reinen Vernunft.

Die Vernunft führete uns in ihrem ſpeculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen und, weil daſelbſt vor ſie niemals völlige Befriedigung anzutreffen iſt, von da zu ſpeculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurück führeten und alſo ihre Abſicht auf eine zwar nützliche, aber unſerer Erwartung gar nicht gemäſſe Art erfülleten. Nun bleibt uns noch ein Verſuch übrig: ob nemlich auch reine Vernunft im practiſchen Gebrauche anzutreffen ſey, ob ſie in demſelben zu den Ideen führe, welche die höchſten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen und dieſe alſo aus dem Geſichtspuncte ihres practiſchen Intereſſe nicht dasienige gewähren könne, was ſie uns in Anſehung des ſpeculativen ganz und gar abſchlägt.

Alles Intereſſe meiner Vernunft (das ſpeculative ſo wol, als das practiſche) vereinigt ſich in folgenden drey Fragen:

1. Was kan ich wiſſen?
2. Was ſoll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erſte Frage iſt blos ſpeculativ. Wir haben (wie ich mir ſchmeichele) alle mögliche Beantwortungen derſelben erſchöpft und endlich dieienige gefunden, mit welcher ſich die Vernunft zwar befriedigen muß und, wenn ſie nicht aufs Practiſche ſieht, auch Urſache hat, zufrieden zu ſeyn, ſind aber von den zwey groſſen Zwecken, worauf dieſe ganze Beſtrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben ſo weit entfernet geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieſer Arbeit gleich anfangs verweigert hätten. Wenn es alſo um Wiſſen zu thun iſt, ſo iſt wenigſtens ſo viel ſicher und ausgemacht, daß uns dieſes, in Anſehung iener zwey Aufgaben, niemals zu Theil werden könne.

Die zweite Frage iſt blos practiſch. Sie kan als eine ſolche zwar der reinen Vernunft angehören, iſt aber alsdenn doch nicht transſendental, ſondern moraliſch, mithin kan ſie unſere Critik an ſich ſelbſt nicht beſchäftigen.

Die dritte Frage, nemlich: wenn ich nun thue, was ich ſoll, was darf ich alsdenn hoffen? iſt practiſch und theoretiſch zugleich, ſo, daß das Practiſche nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretiſchen und, wenn dieſe hoch geht, ſpeculativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf Glückſeligkeit und iſt in Abſicht auf das Practiſche und das Sittengeſetz eben daſſelbe, was das Wiſſen und das Naturgeſetz in Anſehung der theoretiſchen Erkentniß

der Dinge iſt. Jenes läuft zulezt auf den Schluß hinaus: daß etwas ſey (was den lezten möglichen Zweck beſtimt), weil etwas geſchehen ſoll; dieſes, daß etwas ſey (was als oberſte Urſache wirkt), weil etwas geſchieht.

Glückſeligkeit iſt die Befriedigung aller unſerer Neigungen, (ſo wol extenſive, der Mannigfaltigkeit derſelben, als intenſive, dem Grade, als auch protenſive, der Dauer nach). Das practiſche Geſetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückſeligkeit nenne ich pragmatiſch, (Klugheitsregel) dasienige aber, wofern ein ſolches iſt, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, moraliſch (Sittengeſetz). Das erſtere räth, was zu thun ſey, wenn wir der Glückſeligkeit wollen theilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten ſollen, um nur der Glückſeligkeit würdig zu werden. Das erſtere gründet ſich auf empiriſche Principien; denn anders, wie vermittelſt der Erfahrung, kan ich weder wiſſen, welche Neigungen da ſind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Natururſachen ſind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweite abſtrahirt von Neigungen und Naturmitteln, ſie zu befriedigen und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Weſens überhaupt und die nothwendige Bedingungen, unter denen ſie allein mit der Austheilung der Glückſeligkeit nach Principien zuſammenſtimt, und kan alſo wenigſtens auf bloſſen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkant werden.

Ich nehme an: daß es wirklich reine moraliſche Geſetze gebe, die völlig a priori (ohne Rückſicht auf empiriſche Bewegungsgründe, d. i. Glückſeligkeit) das Thun und Laſſen, d. i. den Gebrauch der Freyheit eines vernünftigen Weſens überhaupt, beſtimmen und daß dieſe Geſetze ſchlechterdings (nicht blos hypothetiſch unter Vorausſetzung anderer empiriſchen Zwecke) gebieten und alſo in aller Abſicht nothwendig ſeyn. Dieſen Satz kan ich mit Recht vorausſetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweiſe der aufgeklärteſten Moraliſten, ſondern auf das ſittliche Urtheil eines ieden Menſchen berufe, wenn er ſich ein dergleichen Geſetz deutlich denken will.

Die reine Vernunft enthält alſo, zwar nicht in ihrem ſpeculativen, aber doch in einem gewiſſen practiſchen, nemlich dem moraliſchen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nemlich ſolcher Handlungen, die den ſittlichen Vorſchriften gemäß in der Geſchichte des Menſchen anzutreffen ſeyn könten. Denn, da ſie gebietet, daß ſolche geſchehen ſollen, ſo müſſen ſie auch geſchehen können und es muß alſo eine beſondere Art von ſyſtematiſcher Einheit, nemlich die moraliſche, möglich ſeyn, indeſſen daß die ſyſtematiſche Natureinheit nach ſpeculativen Principien der Vernunft nicht bewieſen werden konte, weil die Vernunft zwar in Anſehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Anſehung der geſamten Natur Cauſſalität hat und moraliſche Vernunftprincipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgeſetze hervorbringen kön-

können. Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem practiſchen, namentlich aber, dem moraliſchen Gebrauche, obiective Realität.

Ich nenne die Welt, ſo fern ſie allen ſittlichen Geſetzen gemäß wäre, (wie ſie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Weſen, ſeyn kan und, nach den nothwendigen Geſetzen der Sittlichkeit, ſeyn ſoll) eine moraliſche Welt. Dieſe wird ſo fern blos als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und ſelbſt von allen Hinderniſſen der Moralität in derſelben (Schwäche, oder Unlauterkeit der menſchlichen Natur) abſtrahirt wird. So fern iſt ſie alſo eine bloſſe, aber doch practiſche Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kan und ſoll, um ſie dieſer Idee ſo viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moraliſchen Welt hat daher obiective Realität, nicht als wenn ſie auf einen Gegenſtand einer intelligibelen Anſchauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), ſondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenſtand der reinen Vernunft in ihrem practiſchen Gebrauche und ein corpus myſticum der vernünftigen Weſen in ihr, ſo fern deren freie Willkühr unter moraliſchen Geſetzen ſowol mit ſich ſelbſt, als mit iedes anderen Freiheit durchgängige ſyſtematiſche Einheit an ſich hat.

Das war die Beantwortung der erſten von denen zwey Fragen der reinen Vernunft, die das practiſche Intereſſe betrafen: Thue das, wodurch du würdig wirſt,

glűcklich zu ſeyn. Die zweite frăgt nun: wie, wenn ich mich nun ſo verhalte, daß ich der Glűckſeligkeit nicht unwűrdig ſey, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu kőnnen? Es komt bey der Beantwortung derſelben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche a priori das Geſetz vorſchreiben, auch dieſe Hoffnung nothwendigerweiſe damit verknűpfen.

Ich ſage demnach: daß eben ſowol, als die moraliſche Principien nach der Vernunft in ihrem practiſchen Gebrauche nothwendig ſeyn, eben ſo nothwendig ſey es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretiſchen anzunehmen, daß iederman die Glűckſeligkeit in demſelben Maaſſe zu hoffen Urſache habe, als er ſich derſelben in ſeinem Verhalten wűrdig gemacht hat und daß alſo das Syſtem der Sittlichkeit mit dem der Glűckſeligkeit unzertrenlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden ſey.

Nun lăßt ſich in einer intelligibelen, d. i. der moraliſchen Welt, in deren Begriff wir von allen Hinderniſſen der Sittlichkeit (der Neigungen) abſtrahiren, ein ſolches Syſtem der mit der Moralităt verbundenen proportionirten Glűckſeligkeit auch als nothwendig denken, weil die durch ſittliche Geſetze theils bewegte, theils reſtringirte Freiheit, ſelbſt die Urſache der allgemeinen Glűckſeligkeit, die vernűnftige Weſen alſo ſelbſt, unter der Leitung ſolcher Principien, Urheber ihres eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wolfarth ſeyn wűrden. Aber dieſes Syſtem der ſich ſelbſt lohnenden Moralităt iſt nur

eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß iederman thue, was er ſoll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Weſen ſo geſchehen, als ob ſie aus einem oberſten Willen, der alle Privatwillkühr in ſich, oder unter ſich befaßt, entſprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moraliſchen Geſetze vor iedes beſonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich andere dieſem Geſetze ſich nicht gemäß verhielten, ſo iſt weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Cauſſalität der Handlungen ſelbſt und ihrem Verhältniſſe zur Sittlichkeit beſtimt, wie ſich ihre Folgen zur Glückſeligkeit verhalten werden, und die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu ſeyn, mit dem unabläſſigen Beſtreben, ſich der Glückſeligkeit würdig zu machen, kan durch die Vernunft nicht erkant werden, wenn man blos Natur zum Grunde legt, ſondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchſte Vernunft, die nach moraliſchen Geſetzen gebietet, zugleich als Urſache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer ſolchen Intelligenz, in welcher der moraliſchvollkommenſte Wille, mit der höchſten Seligkeit verbunden, die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſo fern ſie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn) in genauem Verhältniſſe ſteht, das Ideal des höchſten Guts. Alſo kan die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchſten urſprünglichen Guts den Grund der practiſchnothwendigen Verknüpfung beider

Elemente des höchſten abgeleiteten Guts, nemlich, einer intelligibelen, d. i. moraliſchen Welt antreffen. Da wir uns nun nothwendiger Weiſe durch die Vernunft, als zu einer ſolchen Welt gehörig, vorſtellen müſſen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erſcheinungen darſtellen, ſo werden wir iene als eine Folge unſeres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns dieſe eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, als eine vor uns künftige Welt annehmen müſſen. Gott alſo und ein künftiges Leben, ſind zwey von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derſelben Vernunft nicht zu trennende Vorausſetzungen.

Die Sittlichkeit an ſich ſelbſt macht ein Syſtem aus, aber nicht die Glückſeligkeit, auſſer, ſo fern ſie der Moralität genau angemeſſen ausgetheilet iſt. Dieſes aber iſt nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem weiſen Urheber und Regierer. Einen ſolchen, ſamt dem Leben in einer ſolchen Welt, die wir als eine künftige anſehen müſſen, ſieht ſich die Vernunft genöthigt, anzunehmen, oder die moraliſche Geſetze als leere Hirngeſpinſte anzuſehen, weil der nothwendige Erfolg derſelben, den dieſelbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne iene Vorausſetzung wegfallen müßte. Daher auch iederman die moraliſche Geſetze als Gebote anſieht, welches ſie aber nicht ſeyn könten, wenn ſie nicht a priori angemeſſene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und alſo Verheiſſungen und Drohungen bey ſich führten. Dieſes können ſie aber

auch

auch nicht thun, wo ſie nicht in einem nothwendigen Weſen, als dem höchſten Gut liegen, welches eine ſolche zweckmäſſige Einheit allein möglich machen kan.

Leibnitz nante die Welt, ſo fern man darin nur auf die vernünftige Weſen und ihren Zuſammenhang nach moraliſchen Geſetzen unter der Regierung des höchſten Guts Acht hat, das Reich der Gnaden und unterſchied es vom Reiche der Natur, da ſie zwar unter moraliſchen Geſetzen ſtehen, aber keine andere Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unſerer Sinnenwelt. Sich alſo im Reiche der Gnaden zu ſehen, wo alle Glückſeligkeit auf uns wartet, auſſer ſo fern wir unſern Antheil an derſelben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu ſeyn, nicht ſelbſt einſchränken, iſt eine practiſch nothwendige Idee der Vernunft.

Practiſche Geſetze, ſo fern ſie zugleich ſubiective Gründe der Handlungen, d. i. ſubiective Grundſätze werden, heiſſen Maximen. Die Beurtheilung der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geſchieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Geſetze nach Maximen.

Es iſt nothwendig, daß unſer ganzer Lebenswandel ſittlichen Maximen untergeordnet werde; es iſt aber zugleich unmöglich, daß dieſes geſchehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moraliſchen Geſetze, welches eine bloſſe Idee iſt, eine wirkende Urſache verknüpft, welche dem Verhalten nach demſelben einen unſeren höchſten Zwecken genau entſprechenden Ausgang, es ſey in dieſem, oder einem an-

deren

deren Leben, beſtimt. Ohne alſo einen Gott und eine vor uns iezt nicht ſichtbare, aber gehoffte Welt, ſind die herrliche Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenſtände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorſatzes und der Ausübung, weil ſie nicht den ganzen Zweck, der einem ieden vernünftigen Weſen natürlich und durch eben dieſelbe reine Vernunft a priori beſtimt und nothwendig iſt, erfüllen.

Glückſeligkeit allein iſt vor unſere Vernunft bey weitem nicht das vollſtändige Gut. Sie billigt ſolche nicht, (ſo ſehr als auch Neigung dieſelbe wünſchen mag) wofern ſie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, d. i. dem ſittlichen Wolverhalten vereinigt iſt. Sittlichkeit allein und, mit ihr, die bloſſe Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, iſt aber auch noch lange nicht das vollſtändige Gut. Um dieſes zu vollenden, muß der, ſo ſich als der Glückſeligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Selbſt die von aller Privatabſicht freie Vernunft, wenn ſie, ohne dabey ein eigenes Intereſſe in Betracht zu ziehen, ſich in die Stelle eines Weſens ſezte, das alle Glückſeligkeit andern auszutheilen hätte, kan nicht anders urtheilen; denn in der practiſchen Idee ſind beide Stücke weſentlich verbunden, obzwar ſo, daß die moraliſche Geſinnung, als Bedingung, den Antheil an Glückſeligkeit und nicht umgekehrt, die Ausſicht auf Glückſeligkeit die moraliſche Geſinnung zuerſt möglich mache. Denn im lezteren Falle wäre ſie nicht moraliſch und alſo

auch

auch nicht der ganzen Glückſeligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andere Einſchränkung erkent, als die, welche von unſerem eigenen unſittlichen Verhalten herrührt.

Glückſeligkeit alſo, in dem genauen Ebenmaaſſe mit der Sittlichkeit der vernünftigen Weſen, dadurch ſie derſelben würdig ſeyn, macht allein das höchſte Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorſchriften der reinen aber practiſchen Vernunft durchaus verſetzen müſſen und welche freilich nur eine intelligibele Welt iſt, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen ſyſtematiſche Einheit der Zwecke nicht verheißt, deren Realität auch auf nichts anders gegründet werden kan, als auf die Vorausſetzung eines höchſten urſprünglichen Guts, da ſelbſtſtändige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer oberſten Urſache ausgerüſtet, nach der vollkommenſten Zweckmäſſigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns ſehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführet.

Dieſe Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der ſpeculativen: daß ſie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommenſten und vernünftigen Urweſens führet, worauf uns ſpeculative Theologie nicht einmal aus obiectiven Gründen hinweiſet, geſchweige uns davon überzeugen konte. Denn, wir finden weder in der transſcendentalen, noch natürlichen Theologie, ſo weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Weſen anzunehmen,

men, welches wir allen Natururſachen vorſetzen und von dem wir zugleich dieſe in allen Stücken abhängend zu machen, hinreichende Urſache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Geſichtspuncte der ſittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgeſetze, die Urſache erwägen, die dieſem allein den angemeſſenen Effect, mithin auch vor uns verbindende Kraft geben kan, ſo muß es ein einiger oberſter Wille ſeyn, der alle dieſe Geſetze in ſich befaßt. Denn, wie wolten wir unter verſchiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieſer Wille muß allgewaltig ſeyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen ſey, allwiſſend, damit er das Innerſte der Geſinnungen und deren moraliſchen Werth erkenne, allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfniſſe, welche das höchſte Weltbeſte erfodert, nahe ſey, ewig, damit in keiner Zeit dieſe Uebereinſtimmung der Natur und Freiheit ermangele, u. ſ. w.

Aber dieſe ſyſtematiſche Einheit der Zwecke in dieſer Welt der Intelligenzen, welche, obzwar, als bloſſe Natur, nur Sinnenwelt, als ein Syſtem der Freiheit aber, intelligibele, d. i. moraliſche Welt (regnum gratiae) genant werden kan, führet unausbleiblich auch auf die zweckmäſſige Einheit aller Dinge, die dieſes groſſe Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgeſetzen, ſo wie die erſtere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengeſetzen und vereinigt die practiſche Vernunft mit der ſpeculativen. Die Welt muß als aus einer Idee entſprungen vor-

vorgeſtellet werden, wenn ſie mit demienigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns ſelbſt der Vernunft unwürdig halten würden, nemlich dem moraliſchen, als welcher durchaus auf der Idee des höchſten Guts beruht, zuſammenſtimmen ſoll. Dadurch bekomt alle Naturforſchung eine Richtung nach der Form eines Syſtems der Zwecke und wird in ihrer höchſten Ausbreitung Phyſicotheologie. Dieſe aber, da ſie doch von ſittlicher Ordnung, als einer in dem Weſen der Freiheit gegründeten und nicht durch äuſſere Gebote zufällig geſtifteten Einheit anhob, bringt die Zweckmäſſigkeit der Natur auf Gründe, die a priori mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrenlich verknüpft ſeyn müſſen und dadurch auf eine transſcendentale Theologie, die ſich das Ideal der höchſten ontologiſchen Vollkommenheit zu einem Princip der ſyſtematiſchen Einheit nimt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen alle Dinge verknüpft, weil ſie alle in der abſoluten Nothwendigkeit eines einigen Urweſens ihren Urſprung haben.

Was können wir vor einen Gebrauch von unſerem Verſtande machen, ſelbſt in Anſehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorſetzen? Die höchſte Zwecke aber ſind die der Moralität und dieſe kan uns nur reine Vernunft zu erkennen geben. Mit dieſen nun verſehen und an dem Leitfaden derſelben können wir von der Kentniß der Natur ſelbſt keinen zweckmäſſigen Gebrauch in Anſehung der Erkentniß machen, wo die Natur nicht ſelbſt

zweck=

zweckmåſſige Einheit hingelegt hat; denn ohne dieſe håt-ten wir ſo gar ſelbſt keine Vernunft, weil wir keine Schule vor dieſelbe haben wůrden und keine Cultur durch Gegen-ſtånde, welche den Stoff zu ſolchen Begriffen darbȯten. Jene zweckmåſſige Einheit iſt aber nothwendig und in dem Weſen der Willkůhr ſelbſt gegrůndet, dieſe alſo, welche die Bedingung der Anwendung derſelben in concreto ent-hålt, muß es auch ſeyn, und ſo wůrde die transſcenden-tale Steigerung unſerer Vernunfterkentniß nicht die Urſache, ſondern blos die Wirkung von der practiſchen Zweckmåſſig-keit ſeyn, die uns die reine Vernunft auferlegt.

Wir finden daher auch in der Geſchichte der menſchli-chen Vernunft: daß, ehe die moraliſche Begriffe gnugſam gereinigt, beſtimt und die ſyſtematiſche Einheit der Zwecke nach denſelben und zwar aus nothwendigen Principien ein-geſehen waren, die Kentniß der Natur und ſelbſt ein an-ſehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in manchen an-deren Wiſſenſchaften, theils nur rohe und umherſchweifen-de Begriffe von der Gottheit hervorbringen konte, theils eine zu bewundernde Gleichgůltigkeit ůberhaupt in Anſe-hung dieſer Frage ůbrig ließ. Eine grȯſſere Bearbeitung ſittlicher Jdeen, die durch das åuſſerſtreine Sittengeſetz un-ſerer Religion nothwendig gemacht wurde, ſchårfte die Vernunft auf den Gegenſtand, durch das Jntereſſe, was ſie an demſelben zu nehmen nȯthigte und, ohne daß weder erweiterte Naturkentniſſe, noch richtige und zuverlåſſige transſcendentale Einſichten (dergleichen zu aller Zeit ge-

mangelt haben), dazu beitrugen, brachten ſie einen Begriff vom göttlichen Weſen zu Stande, den wir iezt vor den richtigen halten, nicht, weil uns ſpecutative Vernunft von deſſen Richtigkeit überzeugt, ſondern, weil er mit den moraliſchen Vernunftprincipien vollkommen zuſammen ſtimt. Und ſo hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem practiſchen Gebrauche, das Verdienſt ein Erkentniß, das die bloſſe Speculation nur wähnen, aber nicht geltend machen kan, an unſer höchſtes Intereſſe zu knüpfen und dadurch zwar nicht zu einem demonſtrirten Dogma, aber doch zu einer ſchlechterdingsnothwendigen Vorausſetzung bey ihren weſentlichſten Zwecken zu machen.

Wenn aber practiſche Vernunft nun dieſen hohen Punct erreicht hat, nemlich den Begriff eines einigen Urweſens, als des höchſten Guts, ſo darf ſie ſich gar nicht unterwinden, gleich als hätte ſie ſich über alle empiriſche Bedingungen ſeiner Anwendung erhoben und zur unmittelbaren Kentniß neuer Gegenſtände empor geſchwungen, um von dieſem Begriffe auszugehen und die moraliſche Geſetze ſelbſt von ihm abzuleiten. Denn dieſe waren es eben, deren innere practiſche Nothwendigkeit uns zu der Vorausſetzung einer ſelbſtſtändigen Urſache, oder eines weiſen Weltregierers führete, um ienen Geſetzen Effect zu geben und daher können wir ſie nicht nach dieſem wiederum als zufällig und vom bloſſen Willen abgeleitet anſehen, inſonderheit von einem ſolchen Willen, von dem

wir

wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht ie- nen Geſetzen gemäß gebildet hätten. Wir werden, ſo weit practiſche Vernunft uns zu führen das Recht hat, Hand- lungen nicht darum vor verbindlich halten, weil ſie Ge- bote Gottes ſind, ſondern ſie als göttliche Gebote anſehen, darum, weil wir dazu innerlich verbindlich ſeyn. Wir werden die Freiheit, unter der zweckmäſſigen Einheit nach Principien der Vernunft, ſtudiren, und nur ſo fern glau- ben, dem göttlichen Willen gemäß zu ſeyn, als wir das Sittengeſetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen ſelbſt lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeſte an uns und an an- dern befördern. Die Moraltheologie iſt alſo nur von im- manentem Gebrauche, nemlich unſere Beſtimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das Syſtem aller Zwecke paſſen und nicht ſchwärmeriſch, oder wol gar fre- velhaft den Leitfaden einer moraliſchgeſetzgebenden Ver- nunft im guten Lebenswandel zu verlaſſen, um ihn unmit- telbar an die Idee des höchſten Weſens zu knüpfen, wel- ches einen transſcendenten Gebrauch geben würde, aber eben ſo, wie der, der bloſſen Speculation, die lezte Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß.

Des Canons der reinen Vernunft Dritter Abſchnitt.

Vom Meinen, Wiſſen und Glauben.

Das Vorwahrhalten iſt eine Begebenheit in unſerem Verſtande, die auf obiectiven Gründen beruhen mag, aber auch ſubiective Urſachen im Gemüthe deſſen, der da urtheilt, erfodert. Wenn es vor iederman gültig iſt, ſo fern er nur Vernunft hat, ſo iſt der Grund deſſelben obiectiv hinreichend und das Vorwahrhalten heißt alsdenn Ueberzeugung. Hat es nur in der beſonderen Beſchaffenheit des Subiect ſeinen Grund, ſo wird es Ueberredung genant.

Ueberredung iſt ein bloſſer Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subiecte liegt, vor obiectiv gehalten wird. Daher hat ein ſolches Urtheil auch nur Privatgültigkeit und das Vorwahrhalten läßt ſich nicht mittheilen. Wahrheit aber beruht auf der Uebereinſtimmung mit dem Obiecte, in Anſehung deſſen folglich die Urtheile eines ieden Verſtandes einſtimmig ſeyn müſſen (conſentientia uni tertio, conſentiunt inter ſe). Der Probierſtein des Vorwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder bloſſe Ueberredung ſey, iſt alſo, äuſſerlich, die Möglichkeit, daſſelbe mitzutheilen und das Vorwahrhalten vor iedes Menſchen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdenn iſt wenigſtens eine Vermuthung, der Grund der Einſtimmung

mung aller Urtheile, unerachtet der Verſchiedenheit der Subiecte unter einander, werde auf dem gemeinſchaftlichen Grunde, nemlich dem Obiecte beruhen, mit welchem ſie daher alle zuſammenſtimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweiſen werden.

Ueberredung demnach kan von der Ueberzeugung ſubiectiv zwar nicht unterſchieden werden, wenn das Subiect das Vorwahrhalten, blos als Erſcheinung ſeines eigenen Gemüths, vor Augen hat; der Verſuch aber, den man mit den Gründen deſſelben, die vor uns gültig ſind, an anderer Verſtand macht, ob ſie auf fremde Vernunft eben dieſelbe Wirkung thun, als auf die unſrige, iſt doch ein, obzwar nur ſubiectives Mittel, zwar nicht Ueberzeugung zu bewirken, aber doch die bloſſe Privatgültigkeit des Urtheils, d. i. etwas in ihm, was bloſſe Ueberredung iſt, zu entdecken.

Kan man überdem die ſubiective Urſachen des Urtheils, welche wir vor obiective Gründe deſſelben nehmen, entwickeln und mithin das trügliche Vorwahrhalten als eine Begebenheit in unſerem Gemüthe erklären, ohne dazu die Beſchaffenheit des Obiects nöthig zu haben, ſo entblöſſen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewiſſem Grade verſucht, wenn die ſubiective Urſache des Scheins unſerer Natur anhängt.

Ich kan nichts behaupten, d. i. als ein vor iederman nothwendig gültiges Urtheil ausſprechen, als was

Ueberzeugung wirkt. Ueberredung kan ich vor mich behalten, wenn ich mich dabey wol befinde, kan ſie aber und ſoll ſie auſſer mir nicht geltend machen wollen.

Das Vorwahrhalten, oder die ſubiective Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Ueberzeugung, (welche zugleich obiectiv gilt), hat folgende drey Stufen: Meinen, Glauben und Wiſſen. Meinen iſt ein mit Bewuſtſeyn ſo wol ſubiectiv, als obiectiv unzureichendes Vorwahrhalten. Iſt das leztere nur ſubiectiv zureichend und wird zugleich vor obiectiv unzureichend gehalten, ſo heißt es Glauben. Endlich heißt das, ſo wol ſubiectiv als obiectiv zureichende Vorwahrhalten das Wiſſen. Die ſubiective Zulänglichkeit heißt Ueberzeugung (vor mich ſelbſt), die obiective, Gewißheit (vor iederman). Ich werde mich bey der Erläuterung ſo faßlicher Begriffe nicht aufhalten.

Ich darf mich niemals unterwinden, zu Meinen, ohne wenigſtens etwas zu wiſſen, vermittelſt deſſen das an ſich blos problematiſche Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekomt, die, ob ſie gleich nicht vollſtändig, doch mehr als willkührliche Erdichtung iſt. Das Geſetz einer ſolchen Verknüpfung muß überdem gewiß ſeyn. Denn, wenn ich in Anſehung deſſen auch nichts als Meinung habe, ſo iſt alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeſte Beziehung auf Wahrheit. In Urtheilen aus reiner Vernunft iſt es gar nicht erlaubt, zu meinen. Denn, weil ſie nicht auf Erfahrungsgründe geſtüzt werden,

ſon=

ſondern alles a priori erkant werden ſoll, wo alles nothwendig iſt, ſo erfodert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin völlige Gewißheit, widrigenfals gar keine Leitung auf Wahrheit angetroffen wird. Daher iſt es ungereimt, in der reinen Mathematik zu meinen, man muß wiſſen, oder ſich alles Urtheilens enthalten. Eben ſo iſt es mit den Grundſätzen der Sittlichkeit bewandt, da man nicht auf bloſſe Meinung, daß etwas erlaubt ſey, eine Handlung wagen darf, ſondern dieſes wiſſen muß.

Im transſcendentalen Gebrauche der Vernunft iſt dagegen Meinen freilich zu wenig, aber Wiſſen auch zu viel. In blos ſpeculativer Abſicht können wir alſo hier gar nicht urtheilen; weil ſubiective Gründe des Vorwahrhaltens, wie die, ſo das Glauben bewirken können, bey ſpeculativen Fragen keinen Beifall verdienen, da ſie ſich frey von aller empiriſchen Beihülfe nicht halten, noch in gleichem Maaſſe andern mittheilen laſſen.

Es kan aber überall blos in practiſcher Beziehung das theoretiſch unzureichende Vorwahrhalten Glauben genant werden. Dieſe practiſche Abſicht iſt nun entweder die der Geſchicklichkeit, oder der Sittlichkeit, die erſte zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu ſchlechthin nothwendigen Zwecken.

Wenn einmal ein Zweck vorgeſezt iſt, ſo ſind die Bedingungen der Erreichung deſſelben hypothetiſchnothwendig. Dieſe Nothwendigkeit iſt ſubiectiv, aber doch nur com=

comparativ zureichend, wenn ich gar keine andere Bedingungen weis, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber ſie iſt ſchlechthin und vor iederman zureichend, wenn ich gewiß weis: daß niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgeſezten Zweck führen. Im erſten Falle iſt meine Vorausſetzung und das Vorwahrhalten gewiſſer Bedingungen ein blos zufälliger, im zweiten Falle aber ein nothwendiger Glaube. Der Arzt muß bey einem Kranken, der in Gefahr iſt, etwas thun, kent aber die Krankheit nicht. Er ſieht auf die Erſcheinungen und urtheilt, weil er nichts beſſeres weiß, es ſey die Schwindſucht. Sein Glaube iſt ſelbſt in ſeinem eigenen Urtheile blos zufällig, ein anderer möchte es vielleicht beſſer treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewiſſen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatiſchen Glauben.

Der gewöhnliche Probierſtein: ob etwas bloſſe Ueberredung, oder wenigſtens ſubiective Ueberzeugung, d. i. feſtes Glauben ſey, was iemand behauptet, iſt das Wetten. Oefters ſpricht iemand ſeine Sätze mit ſo zuverſichtlichem und unlenkbarem Trotze aus, daß er alle Beſorgniß des Irrthums gänzlich abgelegt zu haben ſcheint. Eine Wette macht ihn ſtutzig. Bisweilen zeigt ſich: daß er zwar Ueberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geſchäzt werden kan, aber nicht auf zehn, beſitze. Denn, den erſten wagt er noch wol, aber bey zehnen wird er

aller=

allererſt inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nemlich doch wol möglich ſey, er habe ſich geirrt. Wenn man ſich in Gedanken vorſtellt: man ſolle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, ſo ſchwindet unſer triumphirendes Urtheil gar ſehr, wir werden überaus ſchüchtern und entdecken ſo allererſt, daß unſer Glaube ſo weit nicht zulange. So hat der pragmatiſche Glaube nur einen Grad, der nach Verſchiedenheit des Intereſſe, das dabey im Spiele iſt, groß oder auch klein ſeyn kan.

Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, alſo das Vorwahrhalten blos theoretiſch iſt, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken faſſen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewißheit der Sache auszumachen, ſo giebt es in blos theoretiſchen Urtheilen ein Analogon von practiſchen, auf deren Vorwahrhaltung das Wort Glauben paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, ſo möchte ich wol alles das Meinige darauf verwetten: daß es wenigſtens in irgend einem von den Planeten, die wir ſehen, Einwohner gebe. Daher ſage ich, iſt es nicht blos Meinung, ſondern ein ſtarker Glaube (auf deſſen Richtigkeit ich ſchon viele Vortheile des Lebens wagen würde), daß es auch Bewohner anderer Welten gebe.

Nun müſſen wir geſtehen: daß die Lehre vom Daſeyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehöre. Denn, ob ich gleich in Anſehung der theoretiſchen Weltkentniß nichts zu verfügen habe, was dieſen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erſcheinungen der Welt, nothwendig vorausſetze, ſondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich ſo zu bedienen, als ob alles blos Natur ſey, ſo iſt doch die zweckmäſſige Einheit eine ſo groſſe Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, daß ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beiſpiele darbietet, ſie gar nicht vorbey gehen kan. Zu dieſer Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, die ſie mir zum Leitfaden der Naturforſchung machte, als wenn ich vorausſetze: daß eine höchſte Intelligenz alles nach den weiſeſten Zwecken ſo geordnet habe. Folglich iſt es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Abſicht, nemlich, um eine Leitung in der Nachforſchung der Natur zu haben, einen weiſen Welturheber vorauszuſetzen. Der Ausgang meiner Verſuche beſtätigt auch ſo oft die Brauchbarkeit dieſer Vorausſetzung und nichts kan auf entſcheidende Art dawider angeführt werden; daß ich viel zu wenig ſage, wenn ich mein Vorwahrhalten blos ein Meinen nennen wolte, ſondern es kan ſelbſt in dieſem theoretiſchen Verhältniſſe geſagt werden: daß ich feſtiglich einen Gott glaube, aber alsdenn iſt dieſer Glaube in ſtrenger Bedeutung dennoch nicht practiſch, ſondern muß ein doctrinaler Glaube genant werden, den die

Theo-

Theologie der Natur (Phyſicotheologie) nothwendig allerwerts bewirken muß. In Anſehung eben derſelben Weisheit, in Rückſicht auf die vortrefliche Ausſtattung der menſchlichen Natur und die derſelben ſo ſchlecht angemeſſene Kürze des Lebens, kan eben ſo wol gnugſamer Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menſchlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens iſt in ſolchen Fällen ein Ausdruck der Beſcheidenheit in obiectiver Abſicht, aber doch zugleich der Feſtigkeit des Zutrauens in ſubiectiver. Wenn ich das blos theoretiſche Vorwahrhalten hier auch nur Hypotheſe nennen wolte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, ſo würde ich mich dadurch ſchon anheiſchig machen, mehr, von der Beſchaffenheit einer Welturſache und einer andern Welt, Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kan; denn was ich auch nur als Hypotheſe annehme, davon muß ich wenigſtens ſeinen Eigenſchaften nach ſo viel kennen: daß ich nicht ſeinen Begriff, ſondern nur ſein Daſeyn erdichten darf. Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt und den ſubiectiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derſelben feſthält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in ſpeculativer Abſicht Rechenſchaft zu geben.

Aber der blos doctrinale Glaube hat etwas wanckendes in ſich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die ſich in der Speculation vorfinden, aus demſelben geſezt,

ob

ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt.

Ganz anders iſt es mit dem moraliſchen Glauben bewandt. Denn da iſt es ſchlechterdings nothwendig: daß etwas geſchehen muß, nemlich, daß ich dem ſittlichen Geſetze in allen Stücken Folge leiſte. Der Zweck iſt hier unumgänglich feſtgeſtellt und es iſt nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einſicht möglich, unter welcher dieſer Zweck mit allen geſamten Zwecken zuſammenhängt und dadurch practiſche Gültigkeit habe, nemlich, daß ein Gott und eine künftige Welt ſey: ich weis auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieſelbe Einheit der Zwecke unter dem moraliſchen Geſetze führe. Da aber alſo die ſittliche Vorſchrift zugleich meine Maxime iſt (wie denn die Vernunft gebietet, daß ſie es ſeyn ſoll), ſo werde ich unausbleiblich ein Daſeyn Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin ſicher: daß dieſen Glauben nichts wanckend machen könne, weil dadurch meine ſittliche Grundſätze ſelbſt umgeſtürzt werden würden, denen ich nicht entſagen kan, ohne in meinen eigenen Augen verabſcheuungswürdig zu ſeyn.

Auf ſolche Weiſe bleibt uns nach Vereitelung aller ehrſüchtigen Abſichten einer, über die Gränzen aller Erfahrung hinaus, herumſchweifenden Vernunft noch genug übrig: daß wir damit in practiſcher Abſicht zufrieden zu ſeyn Urſache haben. Zwar wird freilich ſich niemand rühmen können: er wiſſe, daß ein Gott und daß ein künftig

Leben ſey; denn, wenn er das weis, ſo iſt er gerade der Mann, den ich längſt geſucht habe. Alles Wiſſen, (wenn es einen Gegenſtand der bloſſen Vernunft betrift) kan man mittheilen, und ich würde alſo auch hoffen können, durch ſeine Belehrung mein Wiſſen in ſo bewundrungswürdigem Maaſſe ausgedehnt zu ſehen. Nein, die Ueberzeugung iſt nicht logiſche, ſondern moraliſche Gewißheit und, da ſie auf ſubiectiven Gründen (der moraliſchen Geſinnung) beruht, ſo muß ich nicht einmal ſagen: es iſt moraliſch gewiß, daß ein Gott ſey ꝛc. ſondern, ich bin moraliſchgewiß ꝛc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt iſt mit meiner moraliſchen Geſinnung ſo verwebt, daß, ſo wenig ich Gefahr laufe, die erſtere einzubüſſen, eben ſo wenig beſorge ich, daß mir der zweite iemals entriſſen werden könne.

Das einzige Bedenkliche, das ſich hiebey findet, iſt, daß ſich dieſer Vernunftglaube auf die Vorausſetzung moraliſcher Geſinnungen gründet. Gehn wir davon ab und nehmen einen, der in Anſehung ſittlicher Geſetze gänzlich gleichgültig wäre, ſo wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, blos eine Aufgabe vor die Speculation und kan alsdenn zwar noch mit ſtarken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit ſolchen, denen ſich die hartnäckigſte Zweifelſucht ergeben müßte, unterſtüzt werden *). Es iſt aber kein

*) Das menſchliche Gemüth nimt (ſo wie ich glaube, daß es bey iedem vernünftigen Weſen nothwendig geſchieht) ein

kein Menſch bey dieſen Fragen frey von allem Intereſſe. Denn, ob er gleich von dem moraliſchen, durch den Mangel guter Geſinnungen, getrent ſeyn möchte: ſo bleibt doch auch in dieſem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Daſeyn und eine Zukunft fürchte. Denn hiezu wird nicht mehr erfodert, als daß er wenigſtens keine Gewißheit vorſchützen könne, daß kein ſolches Weſen und kein künftig Leben anzutreffen ſey, wozu, weil es durch bloſſe Vernunft, mithin apodictiſch bewieſen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiß kein vernünftiger Menſch übernehmen kan. Das würde ein negativer Glaube ſeyn, der zwar nicht Moralität und gute Geſinnungen, aber doch das Analogon derſelben bewirken, nemlich den Ausbruch der Böſen mächtig zurückhalten könte.

Iſt das aber alles, wird man ſagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem ſie über die Gränzen der Erfahrung hinaus Ausſichten eröfnet? nichts mehr, als zwey Glaubensartikel? ſo viel hätte auch wol der gemeine Verſtand,

ein natürliches Intereſſe an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und practiſch überwiegend iſt. Befeſtigt und vergröſſert dieſes Intereſſe und ihr werdet die Vernunft ſehr gelehrig und ſelbſt aufgeklärter finden, um mit dem practiſchen auch das ſpeculative Intereſſe zu vereinigen. Sorget ihr aber nicht davor: daß ihr vorher, wenigſtens auf dem halben Wege, gute Menſchen macht, ſo werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menſchen machen!

ſtand, ohne darüber den Philoſophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können!

Ich will hier nicht das Verdienſt rühmen, das Philoſophie durch die mühſame Beſtrebung ihrer Critik um die menſchliche Vernunft habe, geſezt, es ſolte auch beim Ausgange blos negativ befunden werden; denn davon wird in dem folgenden Abſchnitte noch etwas vorkommen. Aber verlangt ihr denn: daß ein Erkentniß, welches alle Menſchen angeht, den gemeinen Verſtand überſteigen und euch nur von Philoſophen entdekt werden ſolle? Eben das, was ihr tadelt, iſt die beſte Beſtätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorher ſehen konte, entdekt, nemlich, daß die Natur, in dem, was Menſchen ohne Unterſchied angelegen iſt, keiner partheyiſchen Austheilung ihrer Gaben zu beſchuldigen ſey und die höchſte Philoſophie in Anſehung der weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur, es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche ſie auch dem gemeinſten Verſtande hat angedeien laſſen.

Der

Der Transſcendentalen Methodenlehre Drittes Hauptſtück.

Die Architectonik der reinen Vernunft.

Ich verſtehe unter einer Architectonik die Kunſt der Syſteme. Weil die ſyſtematiſche Einheit dasienige iſt, was gemeine Erkentniß allererſt zur Wiſſenſchaft, d. i. aus einem bloſſen Aggregat derſelben ein Syſtem macht, ſo iſt Architectonik: die Lehre des ſcientifiſchen in unſerer Erkentniß überhaupt und ſie gehört alſo nothwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regierung der Vernunft dürfen unſere Erkentniſſe überhaupt keine Rhapſodie, ſondern ſie müſſen ein Syſtem ausmachen, in welchem ſie allein die weſentlichen Zwecke derſelben unterſtützen und befördern können. Ich verſtehe aber unter einem Syſteme die Einheit der mannigfaltigen Erkentniſſe unter einer Idee. Dieſe iſt der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, ſo fern durch denſelben der Umfang des Mannigfaltigen ſo wol, als die Stelle der Theile unter einander, a priori beſtimt wird. Der ſcientifiſche Vernunftbegriff enthält alſo den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demſelben congruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf ſich alle Theile und in der Idee deſſelben auch untereinander beziehen, macht, daß ein ieder Theil bey der Kentniß der übrigen vermißt wer-

werden kan und keine zufällige Hinzuſetzung, oder unbeſtimte Gröſſe der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori beſtimte Gränzen habe, ſtatt findet. Das Ganze iſt alſo gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kan zwar innerlich (per intus ſuſceptionem), aber nicht äuſſerlich (per appoſitionem) wachſen, wie ein thieriſcher Cörper, deſſen Wachsthum kein Glied hinzuſezt, ſondern, ohne Veränderung der Proportion, ein iedes zu ſeinen Zwecken ſtärker und tüchtiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i. eine a priori aus dem Princip des Zwecks beſtimte weſentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, ſondern empiriſch, nach zufällig ſich darbietenden Abſichten (deren Menge man nicht voraus wiſſen kan), entworfen wird, giebt techniſche, dasienige aber, was nur zu Folge einer Idee entſpringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgiebt und nicht empiriſch erwartet), gründet architectoniſche Einheit. Nicht techniſch, wegen der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen, oder des zufälligen Gebrauchs der Erkentniß in concreto zu allerley beliebigen äuſſeren Zwecken, ſondern architectoniſch, um der Verwandſchaft willen und der Ableitung von einem einigen oberſten und inneren Zwecke, der das Ganze allererſt möglich macht, kan dasienige entſpringen, was wir Wiſſenſchaft nennen, deſſen Schema den Umriß (monogramma) und die Eintheilung des Ganzen in Glie-

der, der Idee gemäß, d. i. a priori enthalten und dieſes von allen anderen ſicher und nach Principien unterſcheiden muß.

Niemand verſucht es, eine Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein, in der Ausarbeitung derſelben entſpricht das Schema, ia ſo gar die Definition, die er gleich zu Anfange von ſeiner Wiſſenſchaft giebt, ſehr ſelten ſeiner Idee; denn dieſe liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Theile noch ſehr eingewickelt und kaum der microſcopiſchen Beobachtung kennbar, verborgen liegen. Um deswillen muß man Wiſſenſchaften, weil ſie doch alle aus dem Geſichtspuncte eines gewiſſen allgemeinen Intereſſe ausgedacht werden, nicht nach der Beſchreibung, die der Urheber derſelben davon giebt, ſondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Theile, die er zuſammengebracht hat, in der Vernunft ſelbſt gegründet findet, erklären und beſtimmen. Denn da wird ſich finden: daß der Urheber und oft noch ſeine ſpäteſte Nachfolger um eine Idee herumirren, die ſie ſich ſelbſt nicht haben deutlich machen und daher den eigenthümlichen Inhalt, die Articulation (ſyſtematiſche Einheit) und Gränzen der Wiſſenſchaft nicht beſtimmen können.

Es iſt ſchlimm: daß nur allererſt, nachdem wir lange Zeit, nach Anweiſung einer in uns verſteckt liegenden Idee, rhapſodiſtiſch viele dahin ſich beziehende Erkentniſſe, als Bauzeug, geſammelt, ia gar lange Zeiten hindurch ſie

techniſch zuſammengeſezt haben, es uns denn allererſt möglich iſt, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architectoniſch zu entwerfen. Die Syſteme ſcheinen, wie Gewürme, durch eine generatio equivoca, aus dem bloſſen Zuſammenfluß von aufgeſammelten Begriffen, anfangs verſtümmelt, mit der Zeit vollſtändig, gebildet worden zu ſeyn, ob ſie gleich alle insgeſamt ihr Schema, als den urſprünglichen Keim, in der ſich blos auswickelnden Vernunft hatten und darum, nicht allein ein iedes vor ſich nach einer Idee gegliedert, ſondern noch dazu alle unter einander in einem Syſtem menſchlicher Erkentniß wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäſſig vereinigt ſeyn und eine Architectonik alles menſchlichen Wiſſens erlauben, die ieziger Zeit, da ſchon ſo viel Stoff geſammelt iſt, oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kan, nicht allein möglich, ſondern nicht einmal ſo gar ſchwer ſeyn würde. Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unſeres Geſchäftes, nemlich, lediglich die Architectonik aller Erkentniß aus reiner Vernunft zu entwerfen und fangen nur von dem Puncte an, wo ſich die allgemeine Wurzel unſerer Erkentnißkraft theilt und zwey Stämme auswirft, deren einer Vernunft iſt. Ich verſtehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkentnißvermögen und ſetze alſo das rationale dem empiriſchen entgegen.

Wenn ich von allem Inhalte der Erkentniß, obiectiv betrachtet, abſtrahire, ſo iſt alles Erkentniß, ſubie-

ctiv, entweder hiſtoriſch oder rational. Die hiſtoriſche Erkentniß iſt cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis. Eine Erkentniß mag urſprünglich gegeben seyn, woher ſie wolle, ſo iſt ſie doch bey dem, der ſie beſitzt, hiſtoriſch, wenn er nur in dem Grade und ſo viel erkent, als ihm anderwerts gegeben worden, es mag dieſes ihm nun durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung (allgemeiner Erkentniſſe) gegeben ſeyn. Daher hat der, welcher ein Syſtem der Philoſophie z. B. das wolfiſche, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundſätze, Erklärungen und Beweiſe, zuſamt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes im Kopf hätte und alles an den Fingern abzählen könte, doch keine andere als vollſtändige hiſtoriſche Erkentniß der wolfiſchen Philoſophie; er weis und urtheilt nur ſo viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, ſo weis er nicht, wo er eine andere hernehmen ſoll. Er bildete ſich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen iſt nicht das erzeugende, d. i. das Erkentniß entſprang bey ihm nicht aus Vernunft und, ob es gleich, obiectiv, allerdings ein Vernunfterkentniß war, ſo iſt es doch, ſubiectiv blos hiſtoriſch. Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernet und iſt ein Gipsabdruck von einem lebenden Menſchen. Vernunfterkentniſſe, die es obiectiv ſind, (d. i. zu anfangs nur aus der eigenen Vernunft des Menſchen entſpringen können) dürfen nur denn allein auch ſubiectiv dieſen Nahmen führen, wenn ſie aus allgemeinen

Quel-

Quellen der Vernunft, woraus auch die Critik, ia ſelbſt die Verwerfung des Gelerneten entſpringen kan, d. i. aus Principien geſchöpft worden.

Alle Vernunfterkentniß iſt nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Conſtruction der Begriffe, die erſtere heißt philoſophiſch, die zweite mathematiſch. Von dem inneren Unterſchiede beider habe ich ſchon im erſten Hauptſtücke gehandelt. Ein Erkentniß demnach kan obiectiv philoſophiſch ſeyn und iſt doch ſubiectiv hiſtoriſch, wie bey den meiſten Lehrlingen und bey allen, die über die Schule niemals hinausſehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es iſt aber doch ſonderbar: daß das mathematiſche Erkentniß, ſo wie man es erlernet hat, doch auch ſubiectiv vor Vernunfterkentniß gelten kan, und ein ſolcher Unterſchied bey ihr nicht ſo, wie bey dem philoſophiſchen ſtatt findet. Die Urſache iſt, weil die Erkentnißquellen, aus denen der Lehrer allein ſchöpfen kan, nirgend anders als in den weſentlichen und ächten Principien der Vernunft liegen und mithin von dem Lehrlinge nirgend anders hergenommen, noch etwa geſtritten werden können, und dieſes zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur in concreto, obzwar dennoch a priori, nemlich an der reinen und, eben deswegen, fehlerfreien Anſchauung geſchieht und alle Täuſchung und Irrthum ausſchließt. Man kan alſo unter allen Vernunftwiſſenſchaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Philoſophie (es ſey denn hiſtoriſch), ſondern, was die Vernunft betrift, höchſtens nur philoſophiren lernen.

Das Syſtem aller philoſophiſchen Erkentniß iſt nun Philoſophie. Man muß ſie obiectiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurtheilung aller Verſuche zu philoſophiren verſteht, welche iede ſubiective Philoſophie zu beurtheilen dienen ſoll, deren Gebäude oft ſo mannigfaltig und ſo veränderlich iſt. Auf dieſe Weiſe iſt Philoſophie eine bloſſe Idee von einer möglichen Wiſſenſchaft, die nirgend in concreto gegeben iſt, welcher man ſich aber auf mancherley Wegen zu nähern ſucht, ſo lange, bis der einzige, ſehr durch Sinnlichkeit verwachſene Fußſteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, ſo weit als es Menſchen vergönnet iſt, dem Urbilde gleich zu machen gelinget. Bis dahin kan man keine Philoſophie lernen; denn, wo iſt ſie, wer hat ſie im Beſitze und woran läßt ſie ſich erkennen? Man kan nur philoſophiren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewiſſen vorhandenen Verſuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, iene ſelbſt in ihren Quellen zu unterſuchen und zu beſtätigen, oder zu verwerfen.

Bis dahin iſt aber der Begriff von Philoſophie nur ein Schulbegriff, nemlich von einem Syſtem der Erkentniß, die nur als Wiſſenſchaft geſucht wird, ohne etwas mehr als die ſyſtematiſche Einheit dieſes Wiſſens, mithin die logiſche Vollkommenheit der Erkentniß zum Zwecke zu haben. Es giebt aber noch einen Weltbegriff, (conceptus cosmicus) der dieſer Benennung ieberzeit zum Grunde gelegen hat, vornemlich, wenn man ihn gleich-

ſam

ſam perſonificirte und in dem Ideal des Philoſophen ſich als ein Urbild vorſtellte. In dieſer Abſicht iſt Philoſophie die Wiſſenſchaft von der Beziehung aller Erkentniß auf die weſentliche Zwecke der menſchlichen Vernunft (teleologia rationis humanae) und der Philoſoph iſt nicht ein Vernunftkünſtler, ſondern der Geſezgeber der menſchlichen Vernunft. In ſolcher Bedeutung wäre es ſehr ruhmredig, ſich ſelbſt einen Philoſoph zu nennen und ſich anzumaſſen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu ſeyn.

Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker ſind, ſo vortreflich die erſtere auch überhaupt im Vernunfterkentniſſe, die zweite beſonders im philoſophiſchen Erkentniſſe Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünſtler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle dieſe anſezt, ſie als Werkzeuge nuzt, um die weſentliche Zwecke der menſchlichen Vernunft zu befördern. Dieſen allein müßten wir den Philoſoph nennen; aber, da er ſelbſt doch nirgend, die Idee aber ſeiner Geſezgebung allenthalben in ieder Menſchenvernunft angetroffen wird, ſo wollen wir uns lediglich an der lezteren halten und näher beſtimmen, was Philoſophie, nach dieſem Weltbegriffe *), vor ſyſte-

*) Weltbegriff heißt hier derienige, der das betrift, was iederman nothwendig intereſſirt; mithin beſtimme ich die Abſicht einer Wiſſenſchaft nach Schulbegriffen, wenn ſie nur als eine von den Geſchicklichkeiten, zu gewiſſen beliebigen Zwecken angeſehen wird.

ſyſtematiſche Einheit aus dem Standpuncte der Zwecke vorſchreibe.

Weſentliche Zwecke ſind darum noch nicht die höchſten, deren (bey vollkommener ſyſtematiſcher Einheit der Vernunft) nur ein einziger ſeyn kan. Daher ſind ſie entweder der Endzweck, oder ſubalterne Zwecke, die zu ienem als Mittel nothwendig gehören. Der erſtere iſt kein anderer, als die ganze Beſtimmung des Menſchen und die Philoſophie über dieſelbe heißt Moral. Um dieſes Vorzugs willen, den die Moralphiloſophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verſtand man auch bey den Alten unter dem Nahmen des Philoſophen iederzeit zugleich und vorzüglich den Moraliſt und ſelbſt macht der äuſſere Schein der Selbſtbeherrſchung durch Vernunft, daß man iemanden noch iezt, bey ſeinem eingeſchränkten Wiſſen, nach einer gewiſſen Analogie, Philoſoph nent.

Die Geſezgebung der menſchlichen Vernunft (Philoſophie) hat nun zwey Gegenſtände: Natur und Freiheit und enthält alſo ſowol das Naturgeſetz, als auch das Sittengeſetz, anfangs in zwey beſondern, zulezt aber in einem einzigen philoſophiſchen Syſtem. Die Philoſophie der Natur geht auf alles, was da iſt, die der Sitten nur auf das, was da ſeyn ſoll.

Alle Philoſophie aber iſt entweder Erkentniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkentniß aus empiriſchen Principien. Die erſtere heißt reine, die zweite empiriſche Philoſophie.

Die

Die Philoſophie der reinen Vernunft iſt nun entweder Propädevtik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Anſehung aller reinen Erkentniß a priori unterſucht und heißt Critik, oder zweitens das Syſtem der reinen Vernunft (Wiſſenſchaft), die ganze (wahre ſowol als ſcheinbare) philoſophiſche Erkentniß aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhange, und heißt Metaphyſik; wiewol dieſer Nahme auch der ganzen reinen Philoſophie mit Inbegriff der Critik gegeben werden kan, um, ſowol die Unterſuchung alles deſſen, was iemals a priori erkant werden kan, als auch die Darſtellung desienigen, was ein Syſtem reiner philoſophiſchen Erkentniſſe dieſer Art ausmacht, von allem empiriſchen aber, imgleichen dem mathematiſchen Vernunftgebrauche unterſchieden iſt, zuſammen zu faſſen.

Die Metaphyſik theilet ſich in die, des ſpeculativen und practiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft und iſt alſo entweder Metaphyſik der Natur, oder Metaphyſik der Sitten. Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloſſen Begriffen (mithin mit Ausſchlieſſung der Mathematik) von dem theoretiſchen Erkentniſſe aller Dinge, dieſe die Principien, welche das Thun und laſſen a priori beſtimmen und nothwendig machen. Nun iſt die Moralität die einzige Geſetzmäſſigkeit der Handlungen, die völlig a priori aus Principien abgeleitet werden kan. Daher iſt die Metaphyſik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empiriſche Bedin-

gung) zum Grunde gelegt wird. Die Metaphyſik der ſpeculativen Vernunft iſt nun das, was man im engeren Verſtande Metaphyſik zu nennen pflegt; ſo fern aber reine Sittenlehre doch gleichwol zu dem beſonderen Stamme menſchlicher und zwar philoſophiſcher Erkentniß aus reiner Vernunft gehöret, ſo wollen wir ihr iene Benennung erhalten, obgleich wir ſie, als zu unſerm Zwecke iezt nicht gehörig, hier bey Seite ſetzen.

Es iſt von der äuſſerſten Erheblichkeit, Erkentniſſe, die ihrer Gattung und Urſprunge nach von andern unterſchieden ſind, zu iſoliren und ſorgfältig zu verhüten, daß ſie nicht mit andern, mit welchen ſie im Gebrauche gewöhnlich verbunden ſind, in ein Gemiſche zuſammenflieſſen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Gröſſenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philoſophen ob, damit er den Antheil, den eine beſondere Art der Erkentniß am herumſchweifenden Verſtandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluß ſicher beſtimmen könne. Daher hat die menſchliche Vernunft ſeitdem, daß ſie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphyſik entbehren, aber gleichwol ſie nicht, genugſam geläutert von allem Fremdartigen, darſtellen können. Die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt eben ſo alt, als ſpeculative Menſchenvernunft und welche Vernunft ſpeculirt nicht, es mag nun auf ſcholaſtiſche, oder populäre Art geſchehen? Man muß indeſſen geſtehen: daß die Unterſcheidung der zwey

Elemente unſerer Erkentniß, deren die eine völlig a priori in unſerer Gewalt ſind, die andere nur a poſteriori aus der Erfahrung genommen werden können, ſelbſt bey Denkern von Gewerbe, nur ſehr undeutlich blieb, und daher niemals die Gränzbeſtimmung einer beſondern Art von Erkentniß, mithin nicht die ächte Idee einer Wiſſenſchaft, die ſo lange und ſo ſehr die menſchliche Vernunft beſchäftigt hat, zu Stande bringen konte. Wenn man ſagte: Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft von den erſten Principien der menſchlichen Erkentniß, ſo bemerkte man dadurch nicht eine ganz beſondere Art, ſondern nur einen Rang in Anſehung der Allgemeinheit, dadurch ſie alſo vom Empiriſchen nicht kentlich unterſchieden werden konte; denn auch unter empiriſchen Principien ſind einige allgemeiner, und darum höher als andere und, in der Reihe einer ſolchen Unterordnung, (da man das, was völlig a priori, von dem, was nur a poſteriori erkant wird, nicht unterſcheidet), wo ſoll man den Abſchnitt machen, der den erſten Theil und die oberſte Glieder von dem lezten und den untergeordneten unterſchiede? Was würde man dazu ſagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur ſo bezeichnen könte, daß ſie ſie in die erſte Jahrhunderte und in die darauf folgende eintheilete. Gehöret das fünfte, das zehnte ꝛc. Jahrhundert auch zu den erſten? würde man fragen; eben ſo frage ich: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphyſik? ihr antwortet, ia! ey, aber auch der des Cörpers? ia! und der des flüſſigen Cörpers? ihr

wer=

werdet ſtutzig, denn, wenn es ſo weiter fortgeht, ſo wird alles in die Metaphyſik gehören. Hieraus ſieht man: daß der bloſſe Grad der Unterordnung (das Beſondere unter dem Allgemeinen) keine Gränzen einer Wiſſenſchaft beſtimmen könne, ſondern in unſerem Falle die gänzliche Ungleichartigkeit und Verſchiedenheit des Urſprungs. Was aber die Grundidee der Metaphyſik noch auf einer anderen Seite verdunkelte, war, daß ſie als Erkentniß a priori mit der Mathematik eine gewiſſe Gleichartigkeit zeigt, die zwar, was den Urſprung a priori betrift, ſie einander verwandt, was aber die Erkentnißart aus Begriffen bey iener, in Vergleichung mit der Art, blos durch Conſtruction der Begriffe a priori zu urtheilen, bey dieſer, mithin den Unterſchied einer philoſophiſchen Erkentniß von der mathematiſchen anlangt, ſo zeigt ſich eine ſo entſchiedene Ungleichartigkeit, die man zwar iederzeit gleichſam fühlete, niemals aber auf deutliche Criterien bringen konte. Dadurch iſt es nun geſchehen, daß, da Philoſophen ſelbſt in der Entwickelung der Idee ihrer Wiſſenſchaft fehleten, die Bearbeitung derſelben keinen beſtimten Zweck und keine ſichere Richtſchnur haben konte und ſie, bey einem ſo willkührlich gemachten Entwurfe, unwiſſend in dem Wege, den ſie zu nehmen hätten, und iederzeit unter ſich ſtreitig, über die Entdeckungen, die ein ieder auf dem ſeinigen gemacht haben wolte, ihre Wiſſenſchaft zuerſt bey andern und endlich ſogar bey ſich ſelbſt in Verachtung brachten.

Alle

Alle reine Erkentniß a priori macht alſo, vermöge dem beſondern Erkentnißvermögen, darin es allein ſeinen Sitz haben kan, eine beſondere Einheit aus und Metaphyſik iſt dieienige Philoſophie, welche iene Erkentniß in dieſer ſyſtematiſchen Einheit darſtellen ſoll. Der ſpeculative Theil derſelben, der ſich dieſen Nahmen vorzüglich zugeeignet hat, nemlich die, welche wir Metaphyſik der Natur nennen und alles, ſo fern es iſt, (nicht das, was ſeyn ſoll) aus Begriffen a priori erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt.

Die im engeren Verſtande ſo genante Metaphyſik beſteht aus der Transſcendentalphiloſophie und der Phyſiologie der reinen Vernunft. Die erſtere betrachtet nur den Verſtand und Vernunft ſelbſt in einem Syſtem aller Begriffe und Grundſätze, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ohne Obiecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologia), die zweite betrachtet Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenſtände, (ſie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anſchauung gegeben ſeyn), und iſt alſo Phyſiologie (obgleich nur rationalis). Nun iſt aber der Gebrauch der Vernunft in dieſer rationalen Naturbetrachtung entweder phyſiſch, oder hyperphyſiſch, oder beſſer, entweder immanent oder transſcendent. Der erſtere geht auf die Natur, ſo weit als ihre Erkentniß in der Erfahrung (in concreto) kan angewandt werden, der zweite auf dieienige Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung, welche alle Erfahrung überſteigt.

ſteigt. Dieſe transſcendente Phyſiologie hat daher entweder eine innere Verknüpfung, oder äuſſere, die aber beide über mögliche Erfahrung hinaus gehen, zu ihrem Gegenſtande; iene iſt die Phyſiologie der geſamten Natur, d. i. die transſcendentale Welterkentniß, dieſe des Zuſammenhanges der geſamten Natur mit einem Weſen über der Natur, d. i. die transſcendentale Gotteserkentniß.

Die immanente Phyſiologie betrachtet dagegen Natur, als den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne, mithin, ſo wie ſie uns gegeben iſt, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen ſie uns überhaupt gegeben werden kan. Es ſind aber nur zweierley Gegenſtände derſelben. 1. Die der äuſſeren Sinne, mithin, der Inbegriff derſelben, die körperliche Natur. 2. Der Gegenſtand des inneren Sinnes, die Seele, und, nach den Grundbegriffen derſelben überhaupt, die denkende Natur. Die Metaphyſik der körperlichen Natur heißt Phyſik, aber, weil ſie nur die Principien ihrer Erkentniß a priori enthalten ſoll, rationale Phyſik. Die Metaphyſik der denkenden Natur heißt Pſychologie und, aus der eben angeführten Urſache, iſt hier nur die rationale Erkentniß derſelben zu verſtehen.

Demnach beſteht das ganze Syſtem der Metaphyſik aus vier Haupttheilen. 1. Der Ontologie. 2. Der rationalen Phyſiologie. 3. Der rationalen Cosmologie. 4. Der rationalen Theologie. Der zweite Theil, nemlich die Naturlehre der reinen Vernunft, enthält zwey Abtheilungen

gen, die phyſica rationalis *) und pſychologia rationalis.

Die urſprüngliche Idee einer Philoſophie der reinen Vernunft ſchreibt dieſe Abtheilung ſelbſt vor; ſie iſt alſo architectoniſch, ihren weſentlichen Zwecken gemäß und nicht blos techniſch, nach zufällig wahrgenommenen Verwandſchaften und gleichſam auf gut Glück angeſtellt, eben darum aber auch unwandelbar und legislatoriſch. Es finden ſich aber hiebey einige Puncte, die Bedenklichkeit erregen und die Ueberzeugung von der Geſetzmäſſigkeit derſelben ſchwächen könten.

Zuerſt, wie kan ich eine Erkentniß a priori, mithin Metaphyſik, von Gegenſtänden erwarten: ſo fern ſie unſeren Sinnen, mithin a poſteriori gegeben ſeyn und, wie iſt es möglich, nach Principien a priori, die Natur der Dinge

*) Man denke ia nicht: daß ich hierunter dasienige verſtehe, was man gemeiniglich phyſica generalis nent, und mehr Mathematik, als Philoſophie der Natur iſt. Denn die Metaphyſik der Natur ſondert ſich gänzlich von der Mathematik ab, hat auch bey weitem nicht ſo viel erweiternde Einſichten anzubieten, als dieſe, iſt aber doch ſehr wichtig, in Anſehung der Critik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verſtandeserkentniſſes überhaupt; in Ermangelung deren ſelbſt Mathematiker, indem ſie gewiſſen gemeinen, in der That doch metaphyſiſchen Begriffen anhängen, die Naturlehre unvermerkt mit Hypotheſen beläſtigt haben, welche bey einer Critik dieſer Principien verſchwinden, ohne dadurch doch dem Gebrauche der Mathematik in dieſem Felde (der ganz unentbehrlich iſt) im mindeſten Abbruch zu thun.

ge zu erkennen und zu einer rationalen Phyſiologie zu gelangen? Die Antwort iſt: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig iſt, uns ein Obiect, theils des äuſſeren, theils des inneren Sinnes zu geben. Jenes geſchieht durch den bloſſen Begriff Materie, (undurchdringliche lebloſe Ausdehnung) dieſes durch den Begriff eines denkenden Weſens (in der empiriſchen inneren Vorſtellung: Jch denke). Uebrigens müſten wir in der ganzen Metaphyſik dieſer Gegenſtände, uns aller empiriſchen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff, noch irgend eine Erfahrung hinzuſetzen möchten, um etwas über dieſe Gegenſtände daraus zu urtheilen.

Zweitens: wo bleibt denn die empiriſche Pſychologie, welche von ieher ihren Platz in der Metaphyſik behauptet hat und von welcher man in unſeren Zeiten ſo gar groſſe Dinge zu Aufklärung derſelben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas taugliches a priori auszurichten? Jch antworte: ſie komt dahin, wo die eigentliche (empiriſche Naturlehre hingeſtellt werden muß, nemlich auf die Seite der angewandten Philoſophie, zu welcher die reine Philoſophie die Principien a priori enthält, die alſo mit iener zwar verbunden, aber nicht vermiſcht werden muß. Alſo muß empiriſche Pſychologie aus der Metaphyſik gänzlich verbannet ſeyn, und iſt ſchon durch die Jdee derſelben davon gänzlich ausgeſchloſſen. Gleichwol wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Epiſode) ein Plätzchen darin

verſtatten müſſen und zwar aus öconomiſchen Bewegurſachen, weil ſie noch nicht ſo reich iſt, daß ſie allein ein Studium ausmachen und doch zu wichtig, als daß man ſie ganz ausſtoſſen, oder anderwerts anheften ſolte, wo ſie noch weniger Verwandſchaft als in der Metaphyſik antreffen dürfte. Es iſt alſo blos ein ſo lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empiriſchen Naturlehre) ſeine eigene Behauſung wird beziehen können.

Das iſt alſo die allgemeine Idee der Metaphyſik, welche, da man ihr anfänglich mehr zumuthete, als billigerweiſe verlangt werden kan und ſich eine zeitlang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, zulezt in allgemeine Verachtung gefallen iſt, da man ſich in ſeiner Hoffnung betrogen fand. Aus dem ganzen Verlauf unſerer Critik wird man ſich hinlänglich überzeugt haben: daß, wenn gleich Metaphyſik nicht die Grundveſte der Religion ſeyn kan, ſo müſſe ſie doch iederzeit als die Schutzwehr derſelben ſtehen bleiben und daß die menſchliche Vernunft, welche ſchon durch die Richtung ihrer Natur dialectiſch iſt, einer ſolchen Wiſſenſchaft niemals entbehren könne, die ſie zügelt und, durch ein ſcientifiſches und völlig einleuchtendes Selbſterkentniß, die Verwüſtungen abhält, welche eine geſetzloſe ſpeculative Vernunft ſonſt ganz unfehlbar, in Moral ſowol als Religion, anrichten würde. Man kan alſo ſicher ſeyn, ſo ſpröde, oder geringſchätzend auch dieienige thun, die

eine Wiſſenſchaft nicht nach ihrer Natur, ſondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurtheilen wiſſen, man werde iederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier weſentliche Zwecke betrift, raſtlos, entweder auf gründliche Einſicht oder Zerſtöhrung ſchon vorhandener guten Einſichten arbeiten muß.

Metaphyſik alſo, ſowol der Natur, als der Sitten, vornemlich die Critik der ſich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädevtiſch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasienige aus, was wir im ächten Verſtande Philoſophie nennen können. Dieſe bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wiſſenſchaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt iſt, niemals verwächſt und keine Verirrungen verſtattet. Mathematik, Naturwiſſenſchaft, ſelbſt die empiriſche Kentniß des Menſchen, haben einen hohen Werth als Mittel, größtentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und weſentlichen Zwecken der Menſchheit, aber alsdenn nur durch Vermittelung einer Vernunfterkentniß aus bloſſen Begriffen, die, man mag ſie benennen wie man will, eigentlich nichts als Metaphyſik iſt.

Eben deswegen iſt Metaphyſik auch die Vollendung aller Cultur der menſchlichen Vernunft, die unentbehr-

lich

lich iſt, wenn man gleich ihren Einfluß, als Wiſſenſchaft, auf gewiſſe beſtimte Zwecke bey Seite ſezt. Denn ſie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und oberſten Maximen, die ſelbſt der Möglichkeit einiger Wiſſenſchaften und dem Gebrauche aller, zum Grunde liegen müſſen. Daß ſie, als bloſſe Speculation, mehr dazu dient, Irrthümer abzuhalten, als Erkentniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, ſondern giebt ihr vielmehr Würde und Anſehen durch das Cenſoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wolſtand des wiſſenſchaftlichen gemeinen Weſens ſichert und deſſen muthige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, ſich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückſeligkeit, zu entfernen.

Der Transſcendentalen Methodenlehre Viertes Hauptſtück.

Die Geſchichte der reinen Vernunft.

Dieſer Titel ſteht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im Syſtem übrig bleibt und künftig ausgefüllet werden muß. Ich begnüge mich, aus einem blos transſcendentalen Geſichtspuncte, nemlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen derſelben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorſtellt.

Es iſt merkwürdig gnug, ob es gleich natürlicher Weiſe nicht anders zugehen konte, daß die Menſchen im Kindesalter der Philoſophie davon anfiengen, wo wir iezt lieber endigen mögten, nemlich, zuerſt die Erkentniß Gottes und Hoffnung, oder wol gar die Beſchaffenheit einer andern Welt zu ſtudiren. Was auch die alte Gebräuche, die noch von dem rohen Zuſtande der Völker übrig waren, vor grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, ſo hinderte dieſes doch nicht den aufgeklärtern Theil, ſich freien Nachforſchungen über dieſen Gegenſtand zu widmen und man ſahe leicht ein, daß es keine gründliche und zuverläſſigere Art geben könne, der unſichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, um wenigſtens in einer andern

Welt

Welt glücklich zu ſeyn, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral, die zwey Triebfedern, oder beſſer, Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforſchungen, denen man ſich nachher iederzeit gewidmet hat. Die erſtere war indeſſen eigentlich das, was die blos ſpeculative Vernunft nach und nach in das Geſchäfte zog, welches in der Folge unter dem Nahmen der Metaphyſik ſo berühmt geworden.

Ich will iezt die Zeiten nicht unterſcheiden, auf welche dieſe oder iene Veränderung der Metaphyſik traf, ſondern nur die Verſchiedenheit der Idee, welche die hauptſächlichſte Revolutionen veranlaßte, in einem flüchtigen Abriſſe darſtellen. Und da finde ich eine dreifache Abſicht, in welcher die nahmhafteſte Veränderungen auf dieſer Bühne des Streits geſtiftet worden.

1. In Anſehung des Gegenſtandes aller unſerer Vernunfterkentniſſe, waren einige blos Senſual- andere blos Intellectualphiloſophen. Epikur kan der vornehmſte Philoſoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellectuellen genant werden. Dieſer Unterſchied der Schulen aber, ſo ſubtil er auch iſt, hatte ſchon in den früheſten Zeiten angefangen und hat ſich lange ununterbrochen erhalten. Die von der erſteren behaupteten: in den Gegenſtänden der Sinne ſey allein Wirklichkeit, alles übrige ſey Einbildung; die von der zweiten ſagten dagegen: in den Sinnen iſt

nichts als Schein, nur der Verſtand erkent das Wahre. Darum ſtritten aber die erſteren den Verſtandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, ſie war aber bey ihnen nur logiſch, bey denen andern aber myſtiſch. Jene räumeten intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen blos ſenſibele Gegenſtände an. Dieſe verlangten, daß die wahren Gegenſtände blos intelligibel wären und behaupteten eine Anſchauung durch den, von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirreten reinen Verſtand.

2. In Anſehung des Urſprungs reiner Vernunfterkentniſſe, ob ſie aus der Erfahrung abgeleitet, oder, unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle haben. Ariſtoteles kan als das Haupt der Empiriſten, Plato aber der Noologiſten angeſehen werden. Locke der in neueren Zeiten dem erſteren und Leibnitz, der dem lezteren (obzwar in einer gnugſamen Entfernung von deſſen myſtiſchem Syſteme) folgete, haben es gleichwol in dieſem Streite noch zu keiner Entſcheidung bringen können. Wenigſtens verfuhr Epikur ſeiner Seits viel conſequenter nach ſeinem Senſualſyſtem (denn er ging mit ſeinen Schlüſſen niemals über die Gränze der Erfahrung hinaus), als Ariſtoteles und Locke, (vornehmlich aber der leztere,) der, nach dem er alle Begriffe und Grundſätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, ſo weit im Gebrauche derſelben geht, daß er behauptet: man könne das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele (obzwar beide Gegenſtände ganz auſſer den Grän-

zen

zen möglicher Erfahrung liegen), eben ſo evident beweiſen, als irgend einen mathematiſchen Lehrſatz.

3. In Anſehung der Methode. Wenn man etwas Methode nennen ſoll, ſo muß es ein Verfahren nach Grundſätzen ſeyn. Nun kan man die iezt in dieſem Fache der Nachforſchung herrſchende Methode in die naturaliſtiſche und ſcientifiſche eintheilen. Der Naturaliſt der reinen Vernunft nimt es ſich zum Grundſatze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wiſſenſchaft (welche er die geſunde Vernunft nent), ſich in Anſehung der erhabenſten Fragen, die die Aufgabe der Metaphyſik ausmachen, mehr ausrichten laſſe, als durch Speculation. Er behauptet alſo: daß man die Gröſſe und Weite des Mondes ſicherer nach dem Augenmaaſſe, als durch mathematiſche Umſchweife beſtimmen könne. Es iſt bloſſe Miſologie auf Grundſätze gebracht und, welches das ungereimteſte iſt, die Vernachläſſigung aller künſtlichen Mittel als eine eigene Methode angerühmt, ſeine Erkentniß zu erweitern. Denn was die Naturaliſten aus Mangel mehrer Einſicht betrift, ſo kan man ihnen mit Grunde nichts zur Laſt legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne ſich ihrer Unwiſſenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniß enthalten ſolle, die Wahrheit aus Democrits tiefen Brunnen heraus zu hohlen. Quod ſapio ſatis eſt mihi, non ego curo, eſſe quod Arceſilas aerumnoſique Solones, *Perſ.* iſt ihr Wahlſpruch, bey dem ſie vergnügt und beifalls-

würdig

würdig leben können, ohne ſich um die Wiſſenſchaft zu bekümmern, noch deren Geſchäfte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer ſcientifiſchen Methode betrift, ſo haben ſie hier die Wahl, entweder dogmatiſch oder ſceptiſch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, ſyſtematiſch zu verfahren. Wenn ich hier in Anſehung der erſteren den berühmten Wolf, bey der zweiten David Hume nenne, ſo kan ich die übrige, meiner ietzigen Abſicht nach, ungenant laſſen. Der critiſche Weg iſt allein noch offen. Wenn der Leſer dieſen in meiner Geſellſchaft durchzuwandern Gefälligkeit und Gedult gehabt hat, ſo mag er iezt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um dieſen Fußſteig zur Heeresſtraſſe zu machen, dasienige, was viele Jahrhunderte nicht leiſten konten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nemlich, die menſchliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde iederzeit, bisher aber vergeblich beſchäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Nr. 1812 Ausgang: 17. 4. 1958
w, za, zo
I. Schäden: a, e, k, l, m, n, o, p, qu, r, v
II. Behandlung: 1, 2, 8, 8a, 9, 10, 14, 15, 16, 17,
III. Besonderheiten: 24a, 25, 26, 29, 37, 39
40

würdig leben können, ohne ſich um die Wiſſenſchaft zu bekümmern, noch deren Geſchäfte zu verwirren.

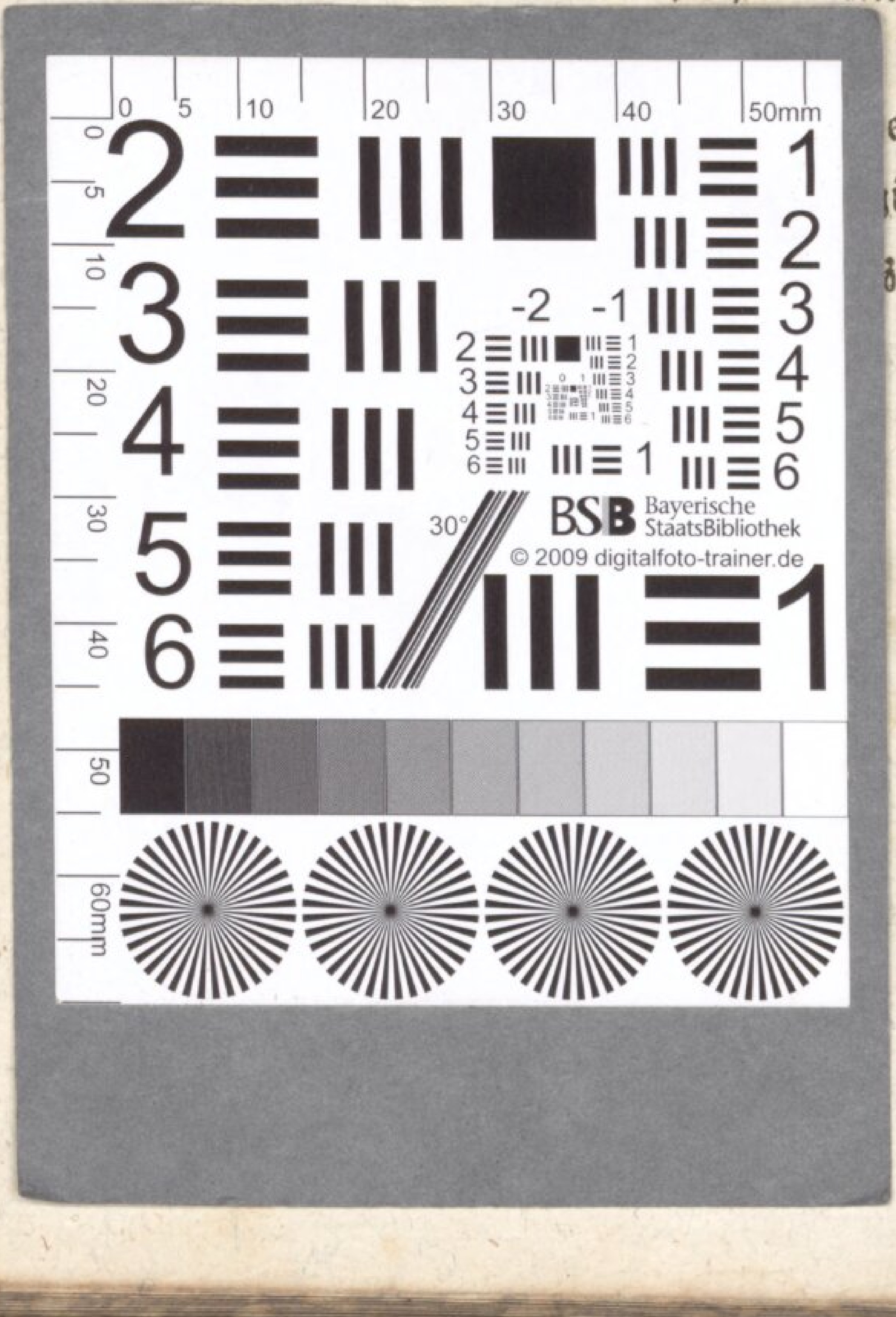
Was nun die Beobachter einer ſcientifiſchen Methode betrift, ſo haben ſie hier die Wahl, entweder dogmatiſch oder ſceptiſch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, ſyſtematiſch zu verfahren. Wenn ich hier in Anſehung der erſteren den berühmten Wolf, bey der zweiten David Hume nenne, ſo kan ich die übrige, meiner ietzigen Abſicht nach, ungenant laſſen. Der critiſche Weg iſt allein noch offen. Wenn der Leſer dieſen in meiner Geſellſchaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, ſo mag er iezt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um dieſen Fußſteig zur Heeresſtraſſe zu machen, dasienige, was

vor Ablauf

emlich, die

ierde ieder=

zur völligen



würdig leben können, ohne ſich um die Wiſſenſchaft zu bekümmern, noch deren Geſchäfte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer ſcientifiſchen Methode betrift, ſo haben ſie hier die Wahl, entweder dogmatiſch oder ſceptiſch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, ſyſtematiſch zu verfahren. Wenn ich hier in Anſehung der erſteren den berühmten Wolf, bey der zweiten David Hume nenne, ſo kan ich die übrige, meiner ietzigen Abſicht nach, ungenant laſſen. Der critiſche Weg iſt allein noch offen. Wenn der Leſer dieſen in meiner Geſellſchaft durchzuwandern Gefälligkeit und Gedult gehabt hat, ſo mag er iezt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um dieſen Fußſteig zur Heeresſtraſſe zu machen, dasienige, was

... vor Ablauf

... nlich, die

... rde ieder=

... r völligen

Kant, Immanuel

Critik der reinen Vernunft

Riga 1781

Rar. 1473
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00073694-9
VD18 14482940